HISTORIA UNIVERSAL SIGLO XXI

India

Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés

AINSLIE T. EMBREE
FRIEDRICH WILHELM







HISTORIA UNIVERSAL

SIGLO XXI

Volumen 17

India

Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés

LOS AUTORES

Ainslie T. Embree

Nació en 1921. Obtuvo el título de Doctor en Filosofía en 1960. Desde 1948 hasta 1958 fue profesor en el Indore Christian College, en Indore (India). Desde 1958, *Associate Professor* de historia de la India en la Columbia University de N. York. Es miembro del University Committee on Oriental Studies, de la Association of Asian Studies, de la American Historical Association y de la Asia Society. Efectuó varios viajes de estudio a la India. Es autor de la obra *Charles Grant and British Rule in India* (1962) y compilador de *Muslim Civilization in India* (junto con S. M. Ikram) (1964) y de *The Indu Tradition* (1966). Figura como coeditor de otras numerosas obras. Ha escrito los capítulos 14-20 de este volumen.

Friedrich Wilhelm

Nació en 1932. Se doctoró en Filosofía en 1956. Desde 1963 es profesor de Indología y Tibetología en la Universidad de Munich. Es miembro de la Deutsche Morgenländische Gesellschaft y de la American Oriental Society. En 1965-1966 dictó cursos de Indología en la Columbia University de N. York. Es autor del volumen *Politische Polemiken im Staatslehrbuch des Kauṭalya* (1960) y de varios artículos. Ha escrito los capítulos 1-13 de este volumen.

TRADUCTORES

Antón Dieterich: Capítulos 1-13
María Isabel Carrillo: Capítulos 14-20

DISEÑO DE LA CUBIERTA

Julio Silva

Historia Universal
Siglo veintiuno

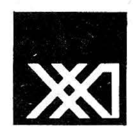
Volumen 17

INDIA

Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés

Ainslie T. Embree
Friedrich Wilhelm





siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA 248, MEXICO 20, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/PLAZA 5, MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73 PRIMER PISO. BOGOTA, D.E. COLOMBIA

primera edición en español, 1974

cuarta edición en español, 1984

ISBN 968-23-0009-6 (obra completa)
ISBN 968-23-0865-8 (volumen 17)

primera edición en alemán, 1967

título original: indien, geschichte des sibkontinents von der induskultur bis zum beginn der englischen herrschaft

impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

Indice

1. Introducción

La India —parece oportuno recordarlo— es, a partir de 1947, algo más y algo menos de lo que fue anteriormente; más, porque alcanzó la independencia, y menos porque se fragmentó en dos estados: la Unión India y el Pakistán. Al hablar en este tomo de la India nos referimos al subcontinente indio, que fue llamado India Británica (por la potencia colonial que lo dominó) y que a veces se denomina India Anterior, para diferenciarlo de Indochina. En la actualidad se va imponiendo cada vez más el término de Asia del Sur para el subcontinente indio, incluyendo Ceilán y otras islas anejas. El nombre de India Oriental se debe al error de Colón, que tomó por la India el continente americano. Por esta razón se denominan indios (en inglés, *red indians)* a los aborígenes de América, y se ha dado el nombre de Indias Occidentales a las islas centroamericanas. India no fue el nombre original del subcontinente (en la cosmología india antigua se llamaba Jambudvīpa, el continente del árbol de las manzanas y de las rosas); el nombre «India» deriva del río Indo (en indio: Sindhu); los persas sustituyeron la «s» inicial por una «h», que los griegos jonios omiten, de acuerdo con las leyes fonéticas [1].

Antes de iniciar la investigación de la historia india, parece oportuno delimitar el ámbito en que se desarrollaron los acontecimientos. Comenzaremos, pues, por la descripción de los caracteres geográficos del país.

La India es un subcontinente de Asia, como también lo es Europa. A primera vista aparece como un triángulo isósceles, con la base en el continente y los lados iguales bañados por el océano Indico. La costa occidental (costas de Konkan y Malabar) presenta en su parte septentrional el notable saliente de la península Kāthiāwār (Saurāṣṭra); la costa oriental (su parte meridional se llama costa Coromandel) se extiende, con algunas ensenadas, en el Norte, hasta el golfo de Bengala, y está flanqueada, en el Sur, por la isla de Ceilán; en la parte superior, la base del triángulo, se elevan las cordilleras más altas de la Tierra. Este formidable baluarte natural cierra por el Norte la península india. Sin embargo, era posible penetrar en el país por los pasos de montaña del Noroeste (pasos de Khaibar y Bolan, entre otros) incluso en la época precristiana, a pesar de los medios, tan limitados, con que se contaba.

Estos pasos fueron utilizados a través de los siglos por conquistadores de Asia central y Asia anterior, que eligieron el difícil aunque corto camino del Hindu Kush para alcanzar la llanura indogangética. Estas son las leyes que suele imponer la geografía a la historia. Se ha dado al noroeste de la India el acertado nombre de «rincón de la tempestad»; aunque no se podía prever cuándo estallaría, sí resultaba casi seguro que provendría del Noroeste. Más de una vez se decidió el destino de la India a las puertas de Delhi. Allí, en el estrecho valle entre las estribaciones del Himālaya y el desierto de Thar, hallaron los ejércitos indios un lugar estratégico para enfrentarse a los invasores; y lo hicieron muchas veces con diversa fortuna, provisionalmente unidos ante la gran amenaza extranjera para volver a dividirse en grupos rivales inmediatamente después de la victoria o la derrota. Las costas, que habían sido antes únicamente puertas de la India hacia el mundo, se convirtieron, en la época de los grandes viajes europeos de exploración, en zonas de intensa actividad: emporios de un comercio universal que al comienzo de la era cristiana se extendía hasta Roma e Indochina. Ya mucho antes, en tiempos de las culturas del Indo, tuvo la navegación costera, que llegaba hasta el mar Rojo, una importancia predominantemente comercial. En el milenio anterior a nuestra era adquirieron valor estratégico nuevo los puertos de la costa oriental india; de allí partieron las naves que sometieron Indochina e Indonesia a la soberanía india.

Los grandes ríos eran las rutas naturales de tráfico en el subcontinente; el Indo era la arteria vital de la cultura de su nombre y tuvo una función semejante a la que tenían el Eufrates y el Tigris para Mesopotamia, y el Nilo para Egipto. Las ciudades principales de la cultura del Indo, Mohenjo Dāro y Harappā, deben sin duda su semejanza y sus contactos al río que las une, a pesar de distar una de otra más de 600 kilómetros. El Indo y sus afluentes permitían las relaciones comerciales entre los altos valles del Himālaya y las ciudades que florecieron en sus riberas, a la vez que la navegación costera unía las ciudades del Indo con el golfo Pérsico. El río formaba un fértil terreno con sus aluviones, permitía el riego de amplias zonas agrícolas y constituía con su riqueza piscícola una importante fuente de alimentación. Por otro lado el río significaba una constante amenaza; la época de deshielo en el Himālaya originaba inundaciones todos los años, a pesar de la construcción de diques y obras de regulación, si bien con el tiempo los aluviones hicieron que quedara más bajo el nivel de las aguas. Las extensas talas realizadas en la cuenca alta del Indo, impuestas por las necesidades de los hornos de la-

drillos del Sur, transformaron extensas regiones en estepas áridas. También en épocas posteriores la inconsiderada tala, realizada aun en mayores proporciones, condujo a la devastación de grandes franjas de tierra en todo el subcontinente. En época reciente se reconoció que la utilización de los escrementos animales como material de combustión ha ocasionado inmensos daños al suelo indio, privado de esta manera del abono natural.

Hoy el Indo pertenece al Pakistán, y el Ganges es el río más grande de la Unión India. Así como los cinco ríos que ya unidos y con el nombre de Panjnad afluyen al Indo constituyen la tierra llamada el Panjāb o de los cinco ríos, así el curso superior del Ganges y su afluente el Yamuna (Jumna) forman la tierra de los dos ríos, el Doāb. El terreno aluvial del Ganges ha tenido una función cultural parecida al del Indo y ha provocado daños semejantes entre su población aun en nuestros días. Entre el Panjāb y el Doāb se extiende una franja de tierra fértil, limitada al Norte por las montañas (las estribaciones del Himālaya) y al Sur por el desierto de Thar. Este corredor fue utilizado por todos los invasores que intentaron conquistar la región del Ganges y el Yamuna. En el enorme valle del Ganges surgieron los grandes imperios de la India antigua; milenios de historia india han dejado su huella en estas tierras. Delhi es la Roma india, y sus ruinas hablan de pretéritos imperios. En la confluencia del Ganges y el Yamuna se halla hoy Allāhābād, que fue antiguamente un centro importante, y más al Este, Patna (la antigua capital Pāṭaliputra). La antigua ciudad de Girivraja, rodeada de una muralla ciclópea, está enclavada en un valle de montaña que brindaba una posición estratégica para la construcción de una capital, y no cabe duda que el aspecto estratégico siempre desempeñó un papel importante en la historia india. Para la construcción de ciudades y fortalezas también se prefirieron los montes y los contrafuertes rocosos que dominaban la llanura; baste recordar Fathpur Sīkrī (la fundación de Akbar) o Amber y otras fortalezas de los rājput.

El Ganges y el Indo son los dos grandes ríos de la India septentrional, pero también el Sur está atravesado por ríos importantes, en cuyas orillas florecieron culturas paleolíticas y que contribuyeron en todas las épocas al desarrollo económico de aquellas regiones. Hacia el Este fluyen el Mahānadī, el Godāvarī, el Kistnā (= Krishnā) y el Kaverī; hacia el Oeste, el Narmadā. Al parecer había una ruta que unía por tierra el Narmadā y el Mahānadī. Una antigua vía de acceso a la región montañosa meridional era el Son, que, procedente del Sur, desemboca en el Ganges. El Sur debe su papel peculiar en la historia

india sobre todo a las circunstancias geográficas. La cordillera de Vindhya constituía una barrera natural frente al avance de los arios de la tierra del Ganges. La mayor parte de la India meridional está ocupada por el altiplano del Deccán, que se extiende hacia el Sur hasta Tungabhadrā. La costa occidental de la India meridional está formada por los Ghat, una cordillera escarpada que alcanzó importancia estratégica especial en la historia de los maratos (marathas). Unido geográfica e históricamente al subcontinente indio está Ceilán, que se llama Sīhaladipa en lengua pali. De este nombre deriva probablemente nuestra palabra Ceilán, que hemos tomado de los ingleses, los cuales lo pronuncian *silon*. Para los antiguos griegos Ceilán era la isla Taprobane (del sánscrito: Tāmraparni; pali: Tambapanni). Ceilán está unida por un puente de islas (Puente de Adam) con la costa oriental de la India. La navegación costera permitió desde tiempos inmemoriales la comunicación entre las islas y la India meridional, mientras que las relaciones con ultramar (con Indonesia y Europa) no constan hasta los siglos cercanos al nacimiento de Jesucristo. La parte septentrional de Ceilán es llana y poblada de bosques, el Sur es montañoso, con cumbres que ascienden hasta 2.500 metros. La isla dispone de buenos puertos naturales; un río, el Mahaveli, que alcanza 330 km. de curso, permite también la navegación fluvial. Las condiciones climatológicas dieron lugar, ya en épocas antiguas, a la construcción de embalses.

El estudio de la historia india ofrece dificultades peculiares, y nuestros conocimientos sobre el pasado histórico del subcontinente indio son más escasos y presentan más lagunas que, por ejemplo, nuestro conocimiento de la historia china. Ya al-Bīrūnī, que llegó a la India durante el reinado de Mahmūd de Gazna, hacia 1000 d. C., se quejaba en su obra sobre la India, *Kitāb al-Hind*[2]: «Por desgracia los indios no dan mucha importancia al curso histórico de los acontecimientos; son muy descuidados en la enumeración cronológica de sus reyes y, cuando se les insta a alguna aclaración y no saben qué decir, están en seguida dispuestos a contar cuentos.» Macauley lo formuló en el siglo XIX con cierto sarcasmo: «¿Debemos dar importancia —decía el estudioso inglés— a una ciencia de la historia según la cual hubo muchos reyes de treinta pies de altura y reinos que duraron treinta mil años, y a una geografía con mares de azúcar y mantequilla?»

Bien es cierto que los indios tenían su historia siempre presente mientras era historia contemporánea, pero terminaba por empalidecer y se convertía en leyenda o desaparecía por completo. La antigua concepción india del mundo, de la que tratare-

mos detalladamente en un capítulo especial, fue decisiva para tal estado de cosas.

Heinrich Heine hace esta observación: «Los poemas épicos de los indios son su historia; sin embargo, sólo podemos utilizarlos para la historia cuando hayamos descubierto las leyes según las cuales los indios transforman los hechos históricos en fantasía poética.» Todavía es una cuestión debatida qué es histórico en los poemas épicos. También en las otras obras de literatura, importantes para la interpretación histórica, se plantea siempre la cuestión de qué es lo ficticio y qué lo real. Esto sucede no sólo con los *Purāna* (las historias antiguas), sino también con las crónicas ceilandesas y la crónica de Cachemira. En el segundo milenio de nuestra era comienza a ser más fidedigna la tradición histórica también entre los indios; los musulmanes, sin embargo, demostraron desde el principio interés hacia la historia.

Dada la escasez de obras históricas fidedignas fueron otras las disciplinas que alcanzaron especial importancia para el estudio de la historia india. Así, los resultados de la investigación arqueológica, de la numismática y de la epigrafía contribuyeron decisivamente a que nuestra visión del pasado del subcontinente indio obtuviese contornos más claros. También proporcionaron datos valiosos los relatos de los viajeros extranjeros, peregrinos, comerciantes y embajadores. Las noticias más antiguas sobre la India proceden de los griegos y los romanos, de los chinos y los tibetanos. La imagen de la India a los ojos del mundo ha sido marcada decisivamente por el curso de la historia mundial. Los pueblos vecinos tuvieron pronto conocimiento de la existencia del subcontinente a través de relaciones comerciales o de los choques bélicos. Para los budistas chinos, la tierra del Ganges se convirtió en el primer milenio d. C. en un venerado lugar de peregrinación en Occidente. Para la Europa antigua, sin embargo, que tuvo las primeras noticias fidedignas sobre la India gracias a la expedición de Alejandro, este país fue el extremo oriental del mundo hasta que aparecieron China y Japón en el lejano horizonte.

Aún la alta Edad Media europea limitó su conocimiento sobre la India a los relatos, mitad fantásticos mitad realistas, de los griegos y los romanos. La dominación árabe en España y las cruzadas establecieron nuevas relaciones con el Oriente. Los viajeros de Asia, como Marco Polo y Niccolò Conti, informaron también sobre la India como testigos presenciales, y con el descubrimiento de la ruta a la India por mar (Vasco de Gama), en 1498, se inició una nueva fase de las relaciones entre Occidente y Oriente. De la colonización derivó un mejor cono-

cimiento histórico, ya que comerciantes, funcionarios coloniales, embajadores y misioneros rindieron preciados servicios al mejor conocimiento de la India. La Europa de finales del siglo XVIII estuvo fascinada por la gran cultura india recién descubierta. Mientras que en Alemania se centró el interés y la investigación en la poesía y la religión de la antigua India (Herder, los hermanos Schlegel, etc.) así como en el sánscrito (F. Bopp), debemos al sentido práctico de los ingleses y franceses los primeros trabajos que arrojan algo de luz sobre la historia y la cultura (A. Duperon, W. Jones, T. Colebrooke, etc.). J. Prinsep inició la epigrafía india, de especial importancia para la reconstrucción de la historia. Durante todo el siglo XIX fueron sobre todo los ingleses quienes impulsaron la investigación histórica: se ocuparon de la historia musulmana y de períodos más modernos. El noruego C. Lassen, que sucedió en la cátedra de Bonn al indólogo A. W. v. Schlegel, publicó entre 1847 y 1861 una obra de cuatro tomos que recogía los resultados de los estudios sobre la India antigua. Era un hegeliano que veía en la dominación británica de la India la síntesis; en la época musulmana, la antítesis, y en la época anterior, al parecer independiente, la tesis. El propio Hegel escribió: «La autodifusión del elemento indio es una difusión oscura, prehistórica», y añadió que no le correspondía «ninguna realidad». Aún la historia universal de Ranke (1881-1886) deja a un lado la India (y Asia oriental) ya que su cultura, según él, pertenece todavía a las «culturas primitivas». En la historia universal dirigida por Hans Helmolt (1902), y ya antes en la historia general monográfica de Hermann Oncken (1890) se le asigna un lugar a la historia india, pero no está a la altura del conocimiento de la época.

Pero, además de los estudiosos de Occidente, también los historiadores indios trabajaron —en parte con métodos occidentales— en investigaciones sobre la historia india. Los sabios indios ya habían prestado valiosa ayuda a los primeros pioneros europeos de la indología[3]. Actualmente numerosos científicos trabajan en el subcontinente, cada uno dedicado al estudio de su disciplina. Los resultados de su investigación aparecen en revistas científicas especializadas, como la «Indian Historical Quarterly», o en monografías. Los habitantes del subcontinente tienen hoy en muchos casos una visión muy nacional de su historia. Hacen resaltar la importancia y la antigüedad de su cultura, y suelen reconocer como línea directriz la tendencia hacia la unidad nacional y la independencia. Tratan de demostrar que algunas conquistas de las democracias occidentales existían ya en la India antigua. También el marxismo encontró partida-

rios entre los historiadores indios. C. Marx había publicado en 1853 ensayos sobre la India Británica en el *New York Daily Tribune,* y había defendido la idea de un «modo de producción asiático», que exigía la existencia de sistemas comunales de regadío a causa del clima y de las características del suelo. Los leninistas fueron los primeros que aplicaron el determinismo histórico de las cinco fases sucesivas histórico-sociales al subcontinente indio [4], pero la mayoría de los marxistas indios no reconocen esta teoría. También Max Weber se ha ocupado del aspecto sociológico de la India y ha analizado la «ética económica» específica de las religiones indias, que por falta de «racionalismo económico» ha obstaculizado el desarrollo del sistema económico capitalista (1916-1917) [5].

Las grandes obras de la historiografía india del siglo XIX alcanzaron continuidad en el siglo XX. Junto a los trabajos generales han aparecido muchos estudios específicos que aportan nuevos e importantes conocimientos. A la *Oxford History of India* (3.ª edición, 1958) y a la más amplia, aunque inacabada, *Cambridge History of India* (1922 ss.) se contrapone, por parte india, la extensa *History and Culture of the Indian People* (1951 ss.). El mayor descubrimiento del siglo XX fue el de las culturas del Indo, en cuyos yacimientos se prosiguen con éxito las excavaciones y que han atraído la atención de los estudiosos hacia el elemento preario en el subcontinente indio.

En el siglo XX se ha insistido en el estudio de la historiografía india. Entre los años 1956 y 1958 se celebraron unas conferencias en la Universidad de Londres con audiencia internacional, en las que se trató sobre la historiografía asiática. También fueron analizados críticamente en estas conferencias los métodos de los historiadores indios y occidentales.

En nuestro siglo se transforma la visión eurocéntrica del mundo en concepción universal, lo mismo entre los historiadores que entre los filósofos de la historia (Toynbee, Jaspers y otros). Favorece este cambio la tendencia hacia una consideración global, hoy evidenciada. Con el comienzo de este siglo, el subcontinente indio conquistó un lugar propio en la historia universal. Lentamente le siguen el sudeste asiático, América del Sur y Africa, que hasta ahora sólo fueron tratados en contextos más amplios.

2. Las culturas del Indo

Con las culturas del valle del Indo se inicia el primer capítulo de la historia india. Hay, en milenios anteriores, una larga fase prehistórica, probada por testimonios líticos. Por otro lado, se pueden encontrar vestigios prehistóricos hasta el primer milenio a. C., es decir, hasta un tiempo en el que la península ya había entrado ampliamente en la luz de la historia. Los hallazgos y los hechos prehistóricos no serán objeto de estudio en este tomo [1].

En sentido estricto, las culturas del Indo también pertenecen a la prehistoria, pues sólo han dejado huellas arqueológicas, sin documentos literarios. Sin embargo, para la apreciación justa de la historia india hay que tomar en consideración estas culturas urbanas prearias, altamente desarrolladas, y no parece oportuno considerar las inmigraciones védicas como el principio de la historia india sólo por el hecho de contar con testimonios literarios (los arqueológicos son muy escasos).

Las excavaciones en el noroeste del subcontinente indio han proporcionado un abundante y rico material: ciudades en ruinas que recuerdan Pompeya y Herculano y que dejan muchas posibilidades abiertas a la fantasía interpretativa. Por desgracia nos faltan, como decíamos, testimonios literarios, si exceptuamos las inscripciones de los sellos, hasta hoy indescifrables, a pesar de todos los intentos de interpretación que se han hecho. Para cuanto se diga sobre estas antiguas culturas, conviene recordar que el científico ha de basarse en testimonios mudos.

El historiador se enfrenta al problema de reconstruir con la enorme cantidad de hallazgos arqueológicos un mosaico que engloba siglos de proceso histórico. La falta de fuentes claras nos impide reconstruir el curso histórico de las culturas del Indo; únicamente se puede especular acerca de su comienzo y su fin, y algunas fases aisladas se pueden deducir vagamente de la sucesión de los estratos arqueológicos.

Las excavaciones en el valle del Indo comenzaron en el año 1921. Daya Ram Sahni dirigió las excavaciones en Harappā, y R. D. Banerjee, en Mohenjo Dāro. Desde 1922 intervino el arqueólogo inglés sir John Marshall en las excavaciones, sobre todo en Mohenjo Dāro. Después de algunas dificultades por motivos económicos, que interrumpieron las excavaciones

entre 1931 y 1946, los trabajos fueron continuados después de la guerra por el inglés sir Mortimer Wheeler y el indio A. Ghosh. El año 1947 se produjo la división del subcontinente indio, que rompió entre otras cosas la unidad de la investigación; la Unión India y el Pakistán continuaron las excavaciones por separado. La Unión India se ocupa de las zonas arqueológicas enclavadas en su territorio, Lothal, Rūpar y otras. Las ciudades clásicas de las culturas del Indo, como Mohenjo Dāro y Harappā, se encuentran en territorio paquistaní. También el Pakistán realiza nuevas excavaciones, por ejemplo en Kot Diji, a unos 40 km. al este de Mohenjo Dāro. Las excavaciones en Afganistán, sobre todo en Mundigak, pusieron de manifiesto la expansión occidental de las culturas del Indo.

Resulta interesante para la historia de la exploración de la ciudad de Harappā la siguiente descripción del viaje de sir Alexander Burnes[2] (1834): «Al llegar a unas cincuenta millas inglesas de Toolumba, me dirigí cinco millas tierra adentro para estudiar las ruinas de una antigua ciudad llamada Harappā. Las ruinas ocupan una gran extensión, y los edificios, construidos con ladrillo, se extienden por espacio de unas tres millas. Hay una ciudadela destruida, a orillas del río; por lo demás, Harappā es un caos, sin un edificio entero; los ladrillos han sido utilizados para la construcción de una aldea que surge junto a las ruinas y conserva el antiguo nombre. La tradición sitúa la destrucción de Harappā en la misma época que la de Shorkote (hace mil trescientos años), y el pueblo explica la destrucción de la ciudad como venganza de un dios, precisamente contra el soberano de Harappā, que se atribuía ciertas prerrogativas en cada boda que se celebraba en su ciudad y que, abandonado a sus vicios, fue culpable de incesto...» Nos encontramos aquí ante una leyenda local: la época de la destrucción está equivocada; pero las ruinas han quedado a la vista y dieron lugar más tarde (no sabemos cuándo) a la leyenda. Ya en el siglo pasado hubieran podido ser investigadas arqueológicamente, pues entonces ya se conocían sellos de Harappā, cuya importancia histórica no se sospechaba. Desgraciadamente, es cierto que fueron empleados muchos ladrillos, antes de que comenzasen las excavaciones, en la construcción de casas y en un trozo de línea de ferrocarril.

Las excavaciones de los años veinte de nuestro siglo arrancaron del olvido las abandonadas ciudades de las culturas del Indo. Las más grandes son Harappā y Mohenjo Dāro. ¿Fueron las capitales de dos reinos o metrópolis de un imperio? En las décadas siguientes se descubrieron nuevas ciudades, pero nin-

guna de ellas se puede considerar como auténtico centro de un imperio.

En Harappā y Mohenjo Dāro la planta de la ciudad obedece, al parecer, a criterios astrológicos; la ciudadela está al Oeste, la zona residencial en el Este, el trazado de las calles, perpendiculares, en dirección Norte-Sur y Este-Oeste. La ciudadela debe considerarse probablemente como la sede del poder religioso y político, como sede de un rey sacerdote. Llama sobre todo la atención el «gran baño» en la ciudadela de Mohenjo Dāro; tiene desagües y está rodeado por una columnata. Sin duda tuvo función ritual; recuerda los estanques de los templos de la India meridional. Junto a la piscina había un pórtico de veinte columnas, que tiene en las salas de mil columnas del sur de la India su posterior parangón o incluso su continuación. También hablan en favor de una monarquía sacerdotal de tipo oriental antiguo los ídolos y figuras descubiertos en las excavaciones y de los cuales se volverá a tratar. No pudo ser hallada la imagen del dios que se suponía en una cámara cerca de la piscina.

En Harappā se encontraron, al norte de la ciudadela, varias hileras de casas bajas que han sido interpretadas como barrios populares y que recuerdan hallazgos análogos en Tell-el-Amarna. Más al Norte estaban los talleres de artesanos y el gran granero. Sin duda los pueblos tenían que tributar impuestos en especie, que eran elaborados en esos «talleres reales», seguramente no por esclavos, sino por trabajadores asalariados. En los trabajos de almacenamiento del grano que se describen en el tratado del gobierno de Kauṭalya (ver pág. 60 y sigs.) encontramos generalmente trabajadores asalariados. Las casas de los trabajadores disponían, por cierto, de unas comodidades asombrosas, en comparación con las chozas miserables de hoy.

El centro del poder y de la fe era la ciudadela; la ciudad era la sede del comercio, la manufactura y la industria. El comercio se extendía incluso a regiones ultramarinas. En textos acádicos se habla de los alik tilmun, que comerciaron entre Ur y Tilmun; se mencionan países lejanos (Makkan y Meluhkha) en los que se compraba marfil, maderas preciosas y productos raros. Se suele identificar Tilmun con las islas de Bahrein. Las excavaciones danesas han demostrado que estas islas tuvieron que ser un emporio importante del comercio entre Mesopotamia y el Indo [3]. Los arqueólogos encontraron allí marfil (junto a otras mercancías) que debía proceder del valle del Indo, que se ha identificado con Meluhkha. Otros artículos de exportación, que llegaban según parece hasta Mesopotamia, eran el algodón y las perlas (en su mayoría de cornalina); plata, tur-

quesas y lapislázuli procedían de Persia y Afganistán; el jade, de Asia central, y el cobre, de Rājputāna, Persia o Arabia.

Productos agrícolas, como trigo y cebada, constituían los alimentos principales en el valle del Indo; se cultivaban además guisantes, sésamo, algodón y tal vez también arroz; se usaban herramientas de bronce (incluso hachas); los búfalos y las aves eran los animales domésticos característicos. En las ciudades existían almacenes y graneros; los comerciantes ricos vivían probablemente en casas de ladrillo que solían tener varios pisos.

Un gran problema para la investigación sigue siendo la escritura de las culturas del Indo. Se han descubierto aproximadamente 270 signos diversos, que figuran en varios miles de sellos, los cuales se supone que servían para distinguir la propiedad y las mercancías de los comerciantes ricos, pero los signos que en ellos aparecen han permanecido hasta hoy indescifrables; se han realizado muchas tentativas para interpretarlos, pero hasta ahora ninguna ha sido aceptada. La semejanza de estos signos con la escritura de la isla de Pascua ha dado origen a especulaciones fantásticas (Hevesy, Heine-Geldern)[4]. El jesuita Heras interpretó tal escritura como dravídica y afirmó que los sellos eran de contenido sivaítico. El científico de Praga Hrozny los consideró hurritas, es decir, del Asia occidental. El XXVI Congreso Internacional de orientalistas, celebrado en 1964 en Nueva Delhi, aportó tres nuevas interpretaciones que no tuvieron mucha aceptación entre los especialistas. Tampoco aquí se logró una solución y probablemente se hará esperar aún largo tiempo, a menos que surjan nuevos hallagos que arrojen más luz sobre este problema. Hay una hipótesis, según la cual los documentos más importantes se redactaban en hojas de palmera; una conclusión *ex silentio*, como muchas de las que leemos sobre estas culturas. Un recipiente encontrado en Chanhu Dāro se interpretó que podía ser un tintero. Evidentemente, no se utilizaron tablillas de arcilla como material de escribir, pues de otro modo hubieran quedado restos arqueológicos de ello.

Las imágenes y los signos de los sellos han sido objeto de numerosas interpretaciones histórico-religiosas. Una de las representaciones más importantes es la del «dios astado»: está sentado, con las piernas cruzadas —¿medita a la manera india, o está en su trono?—, y lleva, al parecer, sobre la cabeza un penacho de plumas entre dos cuernos de búfalo. Este «dios astado» aparece sobre diversos sellos, en uno de los cuales tiene tres caras; a su lado encontramos cuatro animales: el rinoceronte, el búfalo, el tigre y el elefante, éste dándole la espalda. Marshall reconoce aquí al rey de los animales (Paśu-

pati), como aparece en algunas ocasiones el dios indio Siva, y ve en el dios astado a un «Proto-Siva». Otros buscan relaciones distintas. Así Schrader [5], que llamó la atención sobre una representación parecida hallada en una vasija celta. La divinidad de tres cabezas parece ser característica de una cultura preindoeuropea, desde la Galia hasta la India. Existen algunos sellos del valle del Indo que parecen sugerir juegos con toros, como los que se celebraban en la corte de Minos, en Creta [6]. Sin embargo, estos datos son demasiado vagos como para permitir conclusiones históricas. Las interpretaciones del toro hacen suponer que el culto de este animal en el hinduismo posterior ya tenía raíces prearias [7]. Es frecuente la figura del unicornio sobre los sellos del Indo, pero ¿se trata en realidad de este animal legendario? Los autores griegos de la Antigüedad llamaban a la India el país del unicornio. Tal vez sea un animal con dos cuernos que, al estar la imagen de perfil, aparece como unicornio. Ciertos detalles hacen pensar en Mesopotamia e incluso en países más occidentales. El sello del hombre entre dos tigres recuerda mucho al «héroe entre dos leones». Por el contrario, un animal con trazas de elefante, como el que fue encontrado en un sello mesopotámico de Jemdet-Nasr, parece tener influencia india.

Puramente especulativo es el intento de deducir un orden de castas de la subdivisión de los sellos. De todas maneras, es evidente que existe un grupo principal de sellos con animales y escritura y un subgrupo de sellos con el respectivo animal único o con figuras mixtas y sin escritura. Incluso la utilización de los sellos no está todavía del todo clara, y se ha llegado a poner en tela de juicio que se empleasen como tales sellos. Los arqueólogos descubrieron improntas en arcilla cuyo significado no ha sido aclarado. El material del sello es generalmente esteatita y en algunos casos tierra cocida. Los sellos solían ser cuadrados, con o sin mango, y algunos presentan incisiones en las dos caras. El sello cilíndrico, tan característico en Mesopotamia, no se llegó a imponer definitivamente en la India.

Los últimos estudios han demostrado que la expansión de las culturas del Indo es mucho mayor de lo que se había supuesto en un principio. Desde Rūpar, al pie de las montañas de Simla, hasta Sutkagen Dor, en el Sudoeste, la zona en la que se han encontrado testimonios de tales culturas se extiende sobre unos 1.600 km. Se ha fijado recientemente como su límite Sur la península de Kāthiāwār. Desde 1956 se llevan a cabo las excavaciones de Lothal, que pertenece, sin lugar a dudas, a estas culturas y que era probablemente un puerto

antiguo. En la sucesión de sus estratos se han reconocido cinco períodos. Las casas de ladrillo —construidas sobre terrazas a causa de las inundaciones anuales— tienen salas de baño y canales de desagüe. Lothal era centro importante de producción de perlas, y en las excavaciones se halló un edificio que servía probablemente como horno de alfarería. La cerámica negra y roja parece que no existió en Mohenjo Dāro y Harappā. Aparecieron sellos con motivos hasta ahora desconocidos (representando al Ibex). Las excavaciones realizadas en Rangpur, al oeste de Lothal, descubrieron un estrato correspondiente a la época de Harappā junto a uno anterior y otro posterior. Rūpar, mencionado antes, pertenece ya a una fase más tardía, pues faltan casi todos los sellos y figuras de arcilla típicos de tal cultura y se encontraron en cambio muchas herramientas de bronce. Hay una necrópolis con fosas rectangulares en las que los cadáveres fueron enterrados de uno en uno, boca arriba, y que guarda semejanza con la necrópolis Ṙ 37 de Harappā. En el valle de Sarasvatī, la localidad arqueológica más importante es Kālībanga. La cerámica y las perlas halladas, así como la arquitectura, sitúan a esta colonia y las otras vecinas en el período de Harappā.

El término «culturas del Indo» demostró ser, con las nuevas excavaciones, demasiado restringido; pero la otra denominación, «período de Harappā», es insuficiente para comprender estas culturas en toda su dimensión temporal. En la región del Indo se distinguen cuatro culturas consecutivas, que se caracterizan principalmente por su cerámica y que reciben nombre según los lugares de hallazgo. La cultura Amrī, que se caracteriza por la construcción de piedra y por una cerámica en color amarillo, con decoración en negro y rojo, precede a la cultura urbana de Harappā y Mohenjo Dāro. Esta cultura, cuyas huellas se encontraron en Amrī, en el Sind, y en otros lugares, se extendía hasta Beluchistán (Quetta constituye allí el principal lugar de hallazgos) y debió florecer en las postrimerías del IV milenio a. C. El período de Harappā se sitúa entre la mitad del tercer milenio y la mitad del segundo a. C. El criterio más importante para fechar está constituido por los sellos indios hallados en Mesopotamia (en Tell Asmar, Ur, etc.), asociados a la dinastía de Accad (2340-2200 a. C.). Al período de Harappā sigue la cultura de Jhūkar y Jhangar. En el período Jhūkar encontramos aún algunos sellos (con cabras y antílopes), pero falta ya la escritura. La cultura Jhangar se caracteriza además por una cerámica sencilla, oscura o gris.

Nadie cree ya en la actualidad en la desaparición súbita de las culturas del Indo. Unicamente en Mohenjo Dāro se halla-

ron vestigios de una destrucción bélica: se descubrieron los esqueletos de los caídos en la lucha; se encontraban como habían caído; nadie había enterrado o hecho desaparecer los cadáveres. Los conquistadores parece que no llegaron a habitar la ciudad, pero ¿quiénes eran? ¿Se trataba de pueblos rivales que pertenecían a la misma cultura, de bárbaros de Beluchistán o de los arios védicos que se denominan en sus textos «destructores de ciudades»? No se sabe. Sin embargo, parece seguro que las ciudades del Indo no fueron destruidas todas en la misma época. Precisamente las ciudades de Lothal y Rangpur, a juzgar por los hallazgos, parecen haber sobrevivido en varios siglos a Mohenjo Dāro. En el caso de esta ciudad, Mohenjo Dāro, se piensa que la ruina progresiva de las casas estaba en relación con las inundaciones anuales del Indo, a pesar de las regulaciones y los diques; se supone incluso que las talas abusivas de bosques en la cuenca alta del Indo tuvieron, con el tiempo, como consecuencia la transformación de la rica llanura aluvial en una árida estepa[8].

Aunque ha progresado considerablemente el estudio arqueológico en las cuatro décadas siguientes a las primeras excavaciones, continúan sin resolver muchas cuestiones fundamentales; por ejemplo, cómo se veían a sí mismos los hombres de aquel período temprano, si tenían conciencia de la unidad de su cultura, si poseían ya un sentido histórico o si sólo tenían una vaga noción acerca de lo acontecido en épocas anteriores. No existe acuerdo acerca de su origen étnico: los esqueletos hallados muestran junto al tipo protoaustraloide, que tal vez sea el original en el subcontinente, también el tipo mediterráneo y mongoloide. Probablemente los hombres de la primera fase (Amrī, Quetta) pertenecieron al mismo estrato étnico, del que formaban parte también los sumerios y subarios y que se extendió por amplias zonas del occidente de Asia[9]. Ya se aludió anteriormente a las intensas relaciones comerciales entre las culturas del Indo y Mesopotamia. Mas parece que las relaciones fueron de un carácter mucho más general; muchos científicos, como sir Mortimer Wheeler, consideran muy probable que las culturas urbanas del período de Harappā se inspiraran en las ciudades protosumerias de Mesopotamia, y surgieran incluso bajo su directo influjo.

3. Los arios védicos

La invasión de los arios védicos, que se lleva a cabo en la segunda mitad del milenio II a. C. y en varias oleadas, introduce el elemento indoeuropeo en el ámbito indio y recubre el sustrato preario con una religiosidad, una manera de vivir y un idioma completamente distintos. ¿Quiénes eran los portadores del elemento preario?, ¿quiénes fueron los primeros pobladores, los autóctonos indios? A primera vista podría suponerse que aquellos de los actuales pueblos del subcontinente indio que no hablan lenguas indoeuropeas fueron los descendientes de los habitantes primitivos. ¿Tal vez los drávidas, que suman en la actualidad en la India meridional alrededededor de 100 millones? Existen, sin embargo, en Beluchistán islotes lingüísticos drávidas, que hacen suponer una inmigración procedente del Noroeste. Por otro lado también parece posible una inmigración desde el espacio australiano. Quizá haya que considerar como habitantes primitivos a los pueblos de Munda-Kol. Resulta imposible por ahora poner algo de luz en la oscuridad de las migraciones prehistóricas, pues las huellas lingüísticas y etnológicas no son suficientes.

¿De dónde vinieron, pues, los arios védicos? Aparecen por primera vez en Asia Menor. En el reino de Mitanni, que floreció hacia la mitad del milenio II a. C., predominaba una clase aria sobre la población hurrita primitiva, como se ha podido comprobar por los apelativos y nombres propios arios. Los hallazgos lingüísticos permiten llegar a la conclusión de que la lengua de la clase dominante se relaciona con el ario indio y no con el iraní. Puede tratarse incluso de un ario primitivo vulgar, que presenta algunas características indias antiguas. En un tratado entre el rey hitita Suppiluliuma y Mattiwaza de Mitanni, escrito en 1360 a. C. en lengua acadia, se invoca en el juramento a los dioses Mitra, Varuna, Indra y los Nāsatya, lo cual probablemente no corresponde al ario común, sino a la diferenciación indoaria, ya que parece coincidir con los elementos del *Rgveda* 10, 125, 1 (ver págs. 18 y 19)[1]. Los hititas hicieron venir del reino de Mitanni a un experto en caballos, llamado Kikkuli, que escribió un tratado, en el que existen algunos términos de seguro origen ario. Lo mismo podemos observar entre los nombres de príncipes; p. ej., *šubandu* en lugar del indio antiguo *subandhu* («que tiene parientes nobles»),



Fig. 1. La India antigua antes de los maurya.

piridaswa en lugar de *prdaśva* («en posesión de caballos de combate»). La investigación antigua había supuesto que la clase alta aria del reino de Mitanni había emigrado, tras el ocaso de su poder (siglo XIV a. C.), hacia el Este y había conquistado la India. Así parecía aclarado el origen de los arios védicos y que se había hallado para el momento de su invasión un *terminus post quem.* Sin embargo, A. Kammenhuber[2] ha demostrado recientemente que los términos arios usados en el tratado sobre caballos de Kikkuli «fueron empleados por respeto y que ya no se entendían con precisión». Al parecer la clase dominante mitanni ya estaba asimilada a la población hurrita a mediados del milenio II a. C. y el ario era ya una lengua muerta. También la supervivencia de nombres de varón arios (junto a nombres de mujer hurritas) en la dinastía mitanni ha de valorarse como un puro rasgo conservador, fuera del uso de la lengua viva. Parece imposible por otra parte que al concluir su hegemonía esta clase dominante, de tal manera asimilada al pueblo hurrita, tuviese la energía suficiente para invadir el subcontinente indio y convertirse en portadora de la cultura védica. De todas formas conviene tener presente que ya antes de la mitad del milenio II a. C. algunas estirpes arias se constituyeron en clase dirigente de estados hurritas, de los que el reino mitanni fue el más importante. No se sabe si la lengua de la clase dominante mitanni fue «indoaria» (Thieme y otros) o «protoaria con una impronta dialectal paleoindia» (Kammenhuber).

La afinidad de las lenguas indoeuropeas, descubierta primero por sir William Jones y demostrada por Franz Bopp en 1816, es de gran importancia para la protohistoria india. El indio antiguo, tal como se nos presenta en los textos védicos, constituye junto con el iraní la rama aria de la familia lingüística indoeuropea (los indios e iraníes indoeuropeos se autodenominaban arios). Primero deben de haberse separado los indoiraníes o los arios del bloque indoeuropeo, luego los indios de los iraníes, pudiendo haber existido antes de cada separación las diferencias lingüísticas como variantes dialectales. El país originario de los indoeuropeos no está determinado aún con seguridad, sin embargo se ajustan bien al área centroeuropea los vocablos culturales y los nombres de animales y plantas de las distintas lenguas indoeuropeas. Algunos científicos señalan la estepa del sur de Rusia como país de origen. Al menos este territorio constituyó una importante región de paso en la ruta de emigración a Asia. Un episodio en la historia de las migraciones indoeuropeas es la invasión de los indoarios (llamados en sus textos «indios védicos») del Noroeste. Los arqueólogos han

tratado de demostrar la conquista territorial aria y han creído que se podían relacionar con los indios védicos diversos hallazgos importantes como la «cultura de los objetos de cobre», que debió extenderse desde el alto curso del Ganges hasta Bengala y Orissa. Pero estratigráficamente estos hallazgos de metal pertenecen al mismo grupo que los objetos pintados de amarillo, que a su vez se relacionan temporalmente con la cultura de Harappā y que deben situarse en la época prearia. A esta capa siguen en la sucesión estratigráfica las cerámicas de color gris, que se han hallado en lugares que corresponden al territorio de la India védica tardía. Que los arios fueron los portadores de la cultura de los objetos de color gris se ve confirmado por otros hallazgos que hasta ahora se atribuyen a esta cultura: restos de huesos de caballo, oveja, cabra y cerdo, granos de arroz, utensilios de cobre. Fue hallada incluso la imagen de un caballo en barro. Todos estos hallazgos coinciden con la idea que nos dan de los arios los textos védicos posteriores. El intento de adjudicar a los arios el estrato de Jhūkar o de Jhangar de las culturas del Indo es una pura hipótesis. Completamente arbitraria es también la atribución a los arios de la ordenación del campo de tumbas H de Harappā, cuya capa primera destaca por los nuevos objetos depositados en las tumbas, y la segunda, por la hasta entonces desconocida sepultura en urnas.

Algunos científicos indios creen posible que los arios védicos fueran los portadores de las culturas del Indo, pero esta suposición es imposible, teniendo en cuenta la diferencia fundamental de ambas culturas. Los indios védicos no construían casas de ladrillo ni fundaban ciudades; no conocían el algodón; llevaban el pelo largo, peinado en trenzas o recogido en moño, pero no liso; no conocían el tigre, y del elefante sólo sabían que eran un animal «que posee una mano», en cambio para ellos tenían una gran importancia el león y el caballo. La cultura de la India védica puede reconstruirse por medio de las colecciones de himnos védicos, la más importante de las cuales es el *Rgveda* (pronunciado: Rigveda). Los himnos más antiguos del *Rgveda* fueron escritos probablemente poco tiempo después de la invasión, mientras que los más recientes reflejan ya un sentido de la vida que es típico del período. El *Rgveda* es obra de muchos autores; surgidos en parte en familias de cantantes, los himnos védicos se transmitían fielmente por tradición oral de generación en generación, siguiendo especiales métodos mnemotécnicos. No se sabe con certeza cuándo fueron escritos y compilados. Las otras antologías de himnos no son tan interesantes históricamente: el *Sāmaveda,* que contiene los

cánticos de sacrificio, el *Yajurveda,* que reúne las fórmulas de sacrificio, y finalmente el *Atharvaveda,* con fórmulas mágicas y proverbios.

Por diversos himnos del *Rgveda* podemos deducir la dirección de las invasiones arias. La tierra de los cinco ríos (el Panjāb) fue conquistada primero. Probablemente los arios fueron llegando en varias oleadas, acaso muy separadas en el tiempo. Penetraron por el Noroeste, a través de los pasos de montaña situados en territorio iraní y afgano, y penetraron cada vez más hacia el Este, primero hasta la región del río Yamuna (Jumna). Tal es la interpretación que se le puede dar al *Rgveda;* la ruta de conquista hacia el Sur, la que suponen los investigadores que atribuyen la caída de las culturas del Indo a la invasión aria, no puede demostrarse por el *Rgveda.*

La ciudad de Hariyūpīya que aparece en el *Rgveda* ha sido identificada por algunos como Harappā; pero sólo Mohenjo Dāro presenta huellas de una destrucción violenta, no así Harappā. De los textos védicos se desprende que la población autóctona ofreció una resistencia encarnizada a los arios, que, procedentes del Noroeste, invadieron la India. Los arios, aunque muy inferiores en número, tenían mayor capacidad bélica. Sus armas de bronce bien trabajadas, los arcos templados y los ligeros carros de combate de dos ruedas les aseguraron rápidas victorias. En los carros, con ruedas de radios, arrastrados por dos caballos, viajaban dos guerreros; los lentos carros de bueyes del enemigo eran en cambio demasiado pesados para entrar en combate. Los indígenas fueron denominados *dasyu* o *dāsa* (esta última palabra adquiere posteriormente el significado de «esclavo»): se les llama «oscuros de piel» y «sin nariz» (es decir, chatos) y se les considera «adoradores del falo», lo que hace alusión a la raíz prearia del posterior culto hindú del falo, o *lingam.* Habitaban en poblados fortificados (lo que se deduce, por ejemplo, del hecho de que el dios védico Indra tenga el sobrenombre de *purandara,* que significa «destructor de fortalezas»). Los himnos védicos nos describen la rivalidad de las tribus invasoras arias, que estaban desavenidas o llegaron a estarlo a causa del botín. En el *Rgveda,* VII, 18, se canta una «batalla de diez reyes» *(daśarājña)* en la que una coalición de tribus, mandada por el rey Sudās, derrotó a otra confederación tribal. Esta victoria convirtió a Sudās en el primer rey supremo *(samrāj)* de la historia india, si damos crédito a la tradición. El ideal del rey supremo, y más aún el del *cakravartin* (soberano del mundo) se convirtió después en la gran meta perseguida por los políticos poderosos de la India antigua. El sometimiento

de los no-arios de piel oscura desembocó en segregación racial. Los vencedores arios consideraban un privilegio especial su piel blanca y condenaban cualquier mezcla de razas. En los posteriores códigos de la India antigua se atribuye gran importancia a la conservación de la pureza de la raza aria, y la palabra india antigua que se traduce generalmente por «casta», pero que designa más bien el *status* social, es *varna* (= color).

Pero, a pesar de la segregación intencionada, se produjo una amplia mezcla de razas. El influjo preario sobre los arios védicos, tan escaso al principio, se fue haciendo cada vez más marcado. Mientras que en la más antigua vedología se suele dar a los nombres y a los términos rituales una etimología indoeuropea, hoy se ha comprobado que hay varias palabras prearias. Se tiende ahora a atribuir a las influencias del sustrato preario ciertas particularidades de la antigua lengua india, como por ejemplo las larguísimas composiciones del sánscrito. Incluso algunos rasgos fundamentales de las religiones védicas tardías y postvédicas sólo se pueden explicar por la pervivencia de los elementos prearios.

Los arios eran en un principio seminómadas y centraron su interés en la ganadería y los pastos. Poco a poco fueron asentándose en los nuevos territorios conquistados; comenzaron cultivando cebada y otros cereales, y sólo posteriormente aprendieron de la población no aria el cultivo del arroz. El ganado, principalmente el bovino, seguía constituyendo su riqueza principal y los bueyes se convirtieron en la moneda en base a la cual se comerciaban también otros productos. La agricultura exigía el surgimiento de nuevos oficios: un himno del *Rgveda* describe esta división del trabajo con cierto humorismo (9, 112):

1. «Pues se ramifican en distintas direcciones los conocimientos (pensamientos), los oficios de las gentes. El carpintero presiente un deterioro; el médico desea una fractura; el sumo sacerdote, un devoto que venga a ofrecer el sacrificio del *soma*.—Derrámate por Indra, por todas partes, ¡oh savia!»

2. «Con viejas ramas, con alas de grandes aves, con piedras desea al amanecer el herrero un rico (cliente).—Derrámate, etc.»

3. «Yo soy poeta, mi padre es médico, mi madre colma la piedra de moler. Con distintos conocimientos perseguimos la fortuna, y vamos detrás de (la ganancia) como detrás de vacas.—Derrámate, etc.»

4. «El caballo de tiro desea el carro ligero; el gracioso, las risas; el miembro, la hendedura poblada de vello; agua desea la rana.—Derrámate, etc.»

El tono satírico de este himno revela ya una cierta deca-

dencia de la cultura y la pérdida de la anterior espontaneidad; aquellos que han visto en los *Veda* algo como el «trino de la alondra matutina de la humanidad que despierta a la conciencia de su grandeza» (H. Brunnhofer) están equivocados. En contra de ello habla también el excesivo preciosismo que caracteriza el lenguaje de muchos himnos.

En los textos védicos más antiguos no se observa aún la subdivisión de las cuatro castas principales. Se distingue una aristocracia guerrera *(kṣatra)* y los miembros libres de la tribu *(viś)*, que en las asambleas *(samiti* o *sabhā)* controlan el poder del jefe tribal o del rey *(rājan)*. Junto al príncipe se encuentran los sacerdotes *(purohita)*, el jefe de los guerreros *(senāpati)*, el jefe de los carruajes *(grāmaṇī)* y otros dignatarios a quienes tiene que prestar atención el *rājan*. La monarquía solía ser hereditaria; en todas las clases predcminaba la monogamia, pero existen también testimonios de poligamia y de matrimonios o de uniones paramatrimoniales con mujeres no arias.

La lucha contra los pueblos de piel oscura y contra las tribus arias rivales fue la dedicación natural de estos «barones ganaderos», como les han llamado los investigadores occidentales. El ganado y los pastos eran el botín más codiciado. En *Rgveda*, VI, 75, aparece una fórmula de bendición de armas en la que el sacerdote bendice las armas del rey antes de la batalla (estrofa 1-3).

1. «Como una nube tormentosa,
el héroe armado irrumpe en la vorágine
de la batalla.
¡Gloria a ti y cuerpo ileso!
¡Protéjate la recia armadura!»
2. «Con nuestro arco queremos conseguir rebaños.
Con nuestro arco ganaremos batalla tras batalla.
Con nuestro arco, terror del enemigo,
Confiamos adueñarnos de las tierras.»
3. «Como si quisiera ceñir a su amado
y hablarle al oído, como esposa,
así susurra la cuerda, cuando la flecha
se desprende rauda en el fragor de la lucha.»

No sólo gustaban de batallas; también gozaban con las bebidas embriagadoras y con el juego de dados, y el jugador que pierde sus dineros en el juego, sus tierras y su mujer, será el tema central del sánscrito *Mahābhārata*. Ya en el *Rgveda* oímos

el significativo monólogo de un jugador (estrofas II y X del 10, 34):

2. «Nunca me reprendió, nunca estuvo
malhumorada, era amable con los
amigos y conmigo. Por una jugada de dados
perdida por un punto,
he repudiado a mi fiel esposa.»
10. «Al jugador le queda sólo la esposa,
la madre del hijo; del niñito
¿qué será? El jugador, temeroso, en busca de dinero
visita en la noche la casa de otros.»

La religión de los antiguos himnos védicos es una afirmación de la vida, está arraigada en la tierra. Resulta un placer vivir cuando se pueden considerar la victoria en la lucha y en el juego, la riqueza en ganado y la posesión de hijos y nietos como los mayores valores sin pensar en otras cosas, y cuando tras la muerte esperan al valeroso las alegrías de la patria celestial *(pitrloka)*. El panteón védico está poblado de dioses, potencias y principios [3]. Algunos dioses reciben culto ya en el período indoeuropeo, como Uṣas, la diosa de la aurora, que corresponde a la Eos griega y a la Aurora latina; el dios del cielo Dyaus, afín a Zeus y Júpiter, o Agni, el dios del fuego (en latín *ignis* = fuego). Un dios como Mitra, que protege los pactos, ya pertenece a la época indoiraní, igual que algunas facetas del culto védico. La separación entre indios e iraníes provocó también que ambos grupos emprendiesen sus propios caminos religiosos. En indio, el antiguo término que designaba a los dioses, Asura (en avéstico Ahura Mazda), se convierte poco a poco en el nombre de los demonios y de las divinidades de las tinieblas.

El dios más popular de los indios védicos es Indra, en el que se mezclan los rasgos de un exterminador de dragones y de un rey de los dioses. Con su maza, *vajra* (identificada a veces con la centella), vence a muchos demonios; triunfa sobre el Vrtra y libera las aguas de su cueva. Por este hecho fue venerado como dios de la tormenta y también como dios de la primavera. Por otro lado, Indra es el gran héroe de la guerra que lucha con su carro de combate contra los enemigos de piel oscura. Le gusta embriagarse de *soma* —bebe lagos enteros de *soma* (jugo de una planta)— y es glotón; cien búfalos son para él «una» comida. La borrachera le anima en sus aventuras eróticas y le da fuerza y valor en la batalla. Son muchos los himnos en que se implora su ayuda. Véase *Rgveda*, I, 130, 1: «In-

dra, acude desde la lejanía a nosotros, en persona, como soberano legítimo al consejo de los sabios, como rey y soberano legítimo a su casa. Te invocamos ante el *soma* recién exprimido y junto al banquete del sacrificio, como los hijos al padre, para obtener el premio (...)» o, *Rgveda,* 3, 42, 1: «Ven, Indra, con el par de caballos leonados a nuestro *soma* recién exprimido, mezclado con leche, para ti, y favorécenos.»

Junto a Indra hay que citar a los dioscuros védicos, los Aśvin, los Marut, dioses de la tormenta; Sūrya, dios del sol; Vāyu, dios del viento, y Parjanya, dios de la lluvia. Más importantes que éstos son Mitra, el dios de los tratados, y Varuna, el dios del juramento (Lüders), es decir, de la palabra verdadera (Thieme), que reinan sobre el principio universal más importante, el *rta,* que puede compararse con el *aša* iraní.

Rta es la verdad según la cual el mundo de los hombres y el cosmos siguen su curso normal. Mitra y Varuna ya aparecen en el antiguo tratado con el reino mitanni, citado *supra.* Varuna, dios del juramento, es también un dios castigador que envía la hidropesía al perjuro. Ante él siente el hombre védico hasta miedo y arrepentimiento. A Varuna se le identificaba —según una etimología equivocada— como dios del cielo, equiparándole al Urano griego.

Sin embargo, los textos védicos no conocen sólo dioses antropomorfos, sino también abstracciones y poderes personificados. «El proceso del mundo consistía para el hombre védico en una concurrencia de esencias, fuerzas, potencias vitales que tenían una existencia independiente, como objetos o personas y como ambas cosas a la vez»[4].

Los objetos y las acciones pueden convertirse en fuerzas independientes. Esto sucede, por ejemplo, con las fórmulas de los exorcismos, que pueden producir efectos mágicos. Algunos conceptos abstractos pueden convertirse en dioses y merecer veneración, como *Dakṣa,* «el valor», *Ojas,* «la energía vital», *Manyu,* «la furia». Algunas funciones pueden llegar a convertirse en divinidades independientes: *Dhātr,* «lo que inicia», *Tvaṣṭr,* «lo que crea», etc. Característico de la religión védica es un cierto enoteísmo; determinados dioses pueden ser invocados alternativamente en los himnos y en los sacrificios como máximas divinidades, investidos con los atributos de los otros. El hombre védico no conoce imágenes de dioses ni templos. Los dioses acuden al que hace la ofrenda, al que está preparado para el sacrificio, una vez que ha delimitado el lugar del sacrificio *(vedi)* y lo ha cubierto la hierba del sacrificio *(barhis).* Durante la ceremonia se exprime el *soma* y se encienden los fuegos sagrados, se ofrendan manjares rituales y se sacrifican

incluso bueyes. Himnos que alaban a los dioses invocados acompañan estos actos. Es significativo que del *do ut des* del sacrificio védico se espere de los dioses el cumplimiento de los propios deseos. Apenas se celebran sacrificios de acción de gracias. Los sacrificios védicos eran un privilegio de la casta de los brahmanes, que se estaba formando y que hizo del ritual del sacrificio una ciencia secreta, con un simbolismo lleno de referencias alegóricas, que sólo era y debía ser comprendida por unos pocos y que se transmitía oralmente a un pequeño grupo de discípulos, escogidos después de pruebas rigurosas. El favor de los dioses no era lo más importante; era el mismo rito del sacrificio celebrado correctamente lo que producía el efecto deseado. La religión védica se fue transformando a medida que lo hacía la sociedad védica. Los últimos himnos del *Rgveda* y los textos védicos tardíos ponen de manifiesto las transformaciones fundamentales que se iban operando.

4. El período védico tardío

En las postrimerías del período védico el centro político se desplaza cada vez más hacia el Este. Por período paleovédico (a éste corresponden las partes más antiguas del *Rgveda)* se entiende hoy en Occidente el período comprendido entre 1300 y 1000 a. C., y el período védico tardío (también llamado neovédico) se ha situado entre el 1000 a. C. y el siglo VI a. C., es decir, en la época del nacimiento de Buda. Algunos indios, no obstante, hacen retroceder los *Veda* a un tiempo muchísimo más antiguo, en algunos casos lo hacen anterior aun al período de las culturas del Indo.

La conquista de tierras y la colonización no se llevan a cabo en un día. Sólo después de varias generaciones cambia el escenario histórico, cuando la tierra conquistada está ya completamente explotada o es demasiado escasa. El curso de la migración se orienta hacia el Este: «De Oeste a Este marchan los hombres conquistando tierras.» *(Kāṭhakam,* 26, 2). No existen fuentes históricas de aquel período, como tampoco del precedente. Todo lo que sabemos procede de las fuentes religiosas brahmánicas, principalmente de los textos de comentarios: los *Brāhmana* y los *Upaniṣad.* Debemos sobre todo a W. Rau [1], que investigó los *Brāhmana* en busca de material histórico y sociológico, el que la imagen de aquella época sea más concreta y realista. También hay que añadir los últimos *Veda,* sobre todo el *Atharvaveda,* y toda la literatura exegética de los *Veda.* Los topónimos de ciudades revelan los cambios políticos: la tierra de Sarasvatī y pronto —mucho más hacia el Este— la tierra de los dos ríos (Doāb) entre el Yamuna y el Ganges aparecen en el centro de los acontecimientos. El pueblo de los kuru (o kaurava), en la región situada al norte de la actual Delhi, entra en relación con los pañcālas del Sudeste: el territorio de ambos pueblos se convierte en centro político y religioso de la India con el nombre de país central o *madhyadeśa.* «Campo de los kuru» (Kurukṣetra) se llama a una franja de tierra que se ha hecho famosa por sus grandes sacrificios brahmánicos.

Más al Este se encuentra Kosala (posteriormente Oudh) y Videha (posteriormente Bihar del Norte); al sur de ambos países se encuentra Kāśī, que más tarde será conocida con el nombre de Benares, una de las ciudades más veneradas del

subcontinente. El gran poema épico indio, el *Mahābhārata,* sobre cuya importancia se insistirá en el capítulo 10, culmina en una batalla decisiva, cuyo escenario es el «campo de los kuru». Se lucha por el «país central»; los kaurava (su capital es Indraprastha, cerca de la actual Delhi) y los pāṇḍava (capital Hāstinapura), primos enemistados, libran una batalla que dura dieciocho días. Del lado de los pāṇḍava se encuentra todo el Este, del de los kaurava, el Noroeste y el Deccán en el Sur. Los kaurava sucumben. Algunos investigadores interpretan su derrota como el desmoronamiento de la cultura védica antigua y como la subida al poder de los pāṇḍava extranjeros, cuya poliandria parecía demostrar su origen centroasiático. Entre el 1000 y el 800 a. C., según se ha calculado, aconteció esta batalla cuya historicidad no parece más dudosa que la de la batalla de Troya. Tal vez la historia védica tardía culminó con esta lucha. Los cambios decisivos dentro de la sociedad védica fueron determinados por otros factores. Reinaba una inseguridad permanente por la rivalidad entre los conquistadores arios y por la natural hostilidad de las tribus nativas, que sólo en parte pudieron ser pacificadas. Sin embargo, el auténtico enemigo, según los *Brāhmana* (los más amplios textos de comentario a los *Veda),* es el hambre; una y otra vez se imploran el alimento y la lluvia. W. Rau subraya con razón estos pasajes frente a una imagen demasiado romántica de la India; nada más falso que hacer derivar el rechazo del mundo, característico del pesimismo indio, de unas supuestas condiciones de vida excesivamente cómodas.

La sociedad védica tardía distingue claramente entre «arriba» y «abajo»; en los textos aparece una diferenciación entre «rico y pobre», entre «el que alimenta y el que es alimentado», entre «el que come y el que es devorado», y ponen de manifiesto de manera realista la desigualdad del mundo en parejas de conceptos opuestos. La última antinomia citada conserva aún su sentido original cuando se enfrentan al alimento los seres de los cuatro estamentos, pero cambia su significado cuando quedan confrontados los «económicamente fuertes» a los «económicamente débiles», o cuando se distingue el rey del pueblo (o de todos los seres excepto del sacerdote).

El rey era el dueño del país, a excepción de la tierra de los sacerdotes. Al principio los arios védicos no eran sedentarios; la palabra *grāma* designaba en un principio una caravana de pastores nómadas y no alcanza el significado de colonia fija hasta textos posteriores [2]. Así, se puede ver cómo se refleja la conquista de tierras también en el léxico o, con otras palabras, cómo la etimología permite comprender los procesos so-

ciales. La economía védica era seminómada; entre la siembra y la cosecha apenas transcurrían seis meses, y una vez efectuada la recolección solían trasladarse a otra región. Un papel importante tenía la recolección; muchas de las plantas silvestres, de las que conocemos incluso el nombre, servían como alimento; en muchas regiones de la India se ha mantenido este uso a través de los siglos, hasta nuestros días. El sistema de las cuatro castas se implantó en el período védico tardío (de ello trataremos más adelante), pero lo que prácticamente tenía importancia decisiva ya en la época neovédica era la relación entre la nobleza y los campesinos. La nobleza ocupaba el primer puesto en la batalla y se hacía cargo de la defensa de los campesinos, que a cambio tenían que pagar tributo (*bali*). Las relaciones no eran siempre armónicas. Hay frecuentes alusiones a levantamientos populares, cosa nada sorprendente, pues en un pasaje del *Satapathabrāhmana* (1, 3, 2, 15) se nos cuenta el implacable rigor con que la nobleza cobraba sus impuestos: «Cuando al *kṣatriya* se le antoja, entonces dice: '*vaiśya,* trae todo lo que me mantienes oculto.' Así le despoja de cuanto tiene. Todo lo que quiere lo hace.»

El texto que nos relata estos hechos no es, naturalmente, una auténtica fuente histórica. En otros pasajes semejantes, pero sobre todo en ése, notamos que los autores brahmanes no tienen intención en absoluto de glorificar la nobleza, antes bien se enfrentan a ella como casta rival, con rencor y resentimiento. Claro que el que conozca las formas rigurosas de recaudación de impuestos de los siglos posteriores no encontrará falto de realismo el pasaje citado. Téngase en cuenta que el tratado de política de Kauṭalya (págs. 60 y sigs.) recomienda designar como cobradores de impuestos a los funcionarios poco estimados, para hacerles víctimas de las iras del pueblo.

En otro texto (*Pañcavimśabrāhmana,* 2, 3, 7) se refleja la situación política de aquella época: inseguridad e inconsistencia, agitación y rebelión, huida y destierro. «El que acaba de volver del destierro es desterrado de nuevo. El que estaba desterrado vuelve. El hombre corriente se alza sobre el distinguido. Una estirpe se alza contra otra. Ellos (los soberanos) se arrebatan mutuamente los vasallos.»

No es ésta la imagen de un estado centralista. Se describen aquí más bien las disensiones internas del estado védico tardío, las mismas situaciones que reaparecen en otras épocas posteriores de la historia india. Tribus pequeñas y estados pequeños en lucha continua, desplazamiento de fronteras, flujos de población (con lo que implican de sufrimiento humano), efímeras dinastías, todo ello pertenece a la India antigua, sin dejar de

lado la reflexión y profundidad del pensamiento, la superación del mundo terrenal y la contemplación del ombligo. El duro realismo de la vida cotidiana no corresponde en exclusiva a una India dividida en múltiples estados rivales; también los grandes imperios que se constituirían en el futuro tendrán sus lados oscuros. Las tribus no arias son combatidas y exterminadas, igual que en el período védico, o se convierten en aliados del invasor. Sin embargo, ya se empieza a notar una profunda transformación. La palabra *dasyu* desaparece y la palabra *dāsa* adquiere el nuevo significado de «esclavo». Los *dāsa,* no arios, están ya tan asimilados que pueden pertenecer a la comunidad védica. Entre los propios arios había tribus que tenían otras creencias, y que podían cambiar de religión con sólo un rito especial (son los llamados *Vrātya).* El sistema de las cuatro castas, extraño en el período védico antiguo, se va codificando progresivamente: en la cúspide de la jerarquía, los *brahmanes* (sacerdotes), luego los *kṣatriya* (guerreros), después los *vaiśya* (campesinos) y finalmente los *śūdra.* Unicamente las tres primeras castas pueden escuchar los *Veda* y se consideran como nacidas dos veces. La cuarta casta está constituida por no-arios y arios desclasados; los *śūdra* no son esclavos, pueden tener propiedad, pero se encuentran casi siempre en clara dependencia de sus amos, por lo que es mejor considerarles siervos. Los esclavos (llamados *dāsa* o *puruṣa)* nunca desempeñaron en la India, ni en la economía de aquel tiempo ni posteriormente, el papel que les correspondió en la Antigüedad griega y romana. En la India se hallaban por debajo, y por tanto fuera, del sistema de las cuatro castas —igual que numerosas castas bajas que se forman en los siglos siguientes, sobre todo por mezclas de *status.* Entre estos oficios se cuentan los de verdugo, lavador de cadáveres, carnicero, etc. La primera mención de las cuatro castas se encuentra en el *Rgveda* (10, 90), el único himno del *Rgveda* que los nombra y que probablemente debe tratarse de una obra más tardía. Trata del sacrificio del gigante original: de la boca del gigante surge el *brahman;* de sus brazos, el *rājanya* (antigua denominación para *kṣatriya,* guerrero); de sus mulos, el *vaiśya,* y de sus pies, el *śūdra.*

Hasta aquí la situación social y económica de aquel tiempo, es decir, de los siglos anteriores a la predicación de Buda. La religiosidad hasta este momento sigue estando dominada por la creencia védica. Sin embargo, se han iniciado cambios decisivos: el sacrificio pasa a ocupar cada vez más el centro de la vida religiosa, y aquellos que lo celebran, los sacerdotes brahmanes, alcanzan unas alturas esotéricas. El rito de sacrificio, que celebrado escrupulosamente tiene por sí mismo un poder mágico,

se hace cada vez más complicado. Son pocos los iniciados, y sólo a algunos discípulos se les transmite la ciencia secreta tras largos años de prueba. Los textos sagrados de los *Veda* y sus importantes comentarios se llaman *Sruti*, «el oír», designación característica de la forma de transmisión oral. Al *Smrti*, es decir, «recuerdo», pertenecen aquellos textos del brahmanismo que pretenden recoger los recuerdos de los profetas *(Rṣi)* de los tiempos antiguos, es decir, los poemas épicos, los códigos, etc.

La alegría de vivir que palpitaba en los himnos védicos se torna en pesimismo, en negación de la vida, en tétrica cavilación sobre la existencia. No hay que ver, sin embargo, en esta evolución un rasgo general del período védico tardío. Esta se llevó a cabo en las mentes de unos pocos, mientras que la mayoría continuaba empeñada en resolver los problemas cotidianos, sin posibilidad de entregarse a la reflexión profunda, acogiendo las nuevas ideas sin entenderlas del todo. De la fe del pueblo deriva sin embargo un antiquísimo patrimonio mágico (paleoindoeuropeo y no-ario), que confluye en el *Atharvaveda.* Magia negra y blanca, exorcismos y conjuros conviven en los textos. La sentencia siguiente, en IV, 12, puede servir de ejemplo, como destinada a curar una pierna fracturada:

«Médula con médula únase,
miembro con miembro vuelva a unirse
y la carne que tu cuerpo perdiera
junto con el hueso crezca...»

Un carácter muy parecido tiene la segunda de las dos fórmulas mágicas de Merseburg *(Merseburger Zaubersprüche)*: «...BEN ZI BENA, BLUOT ZI BLUOTA, LID ZI GELIDEN, SOSE GELIMIDA SIN.» (Hueso con hueso, sangre con sangre, miembro con miembro, como si estuvieran pegados.) Tal vez se trate aquí de concepciones indoeuropeas antiguas que alcanzaron en las distintas literaturas un resultado afín. Al igual que en los exorcismos del altoalemán, se habla en el *Atharvaveda* de cincuenta y cinco, setenta y siete o noventa y nueve enfermedades. Aunque probablemente predominan en el *Atharvaveda* las creencias populares no arias. Muchas magias debieron practicarse ya, antes de la llegada de los arios, por las poblaciones autóctonas, y aún hoy se pueden encontrar entre las tribus no arias que habitan la selva. En el *Atharvaveda* aflora por primera vez el elemento mágico en la literatura india. En el tantrismo, forma tardía del budismo e hinduismo orientada hacia la magia, en los últimos siglos del primer milenio a. C., alcanzan estas prácticas pleno desarrollo. Aunque hay que observar que nunca se han

extinguido del todo. Incluso una obra política tan realista como el tratado de Kauṭalya aconseja en determinados casos los métodos de magia negra que deben emplear los conocedores del *Atharvaveda,* y el tratado del amor de Vātsyāyana alude también a encantamientos amorosos. De origen remoto es también la técnica del éxtasis. Estados de trance, alcanzados con bebidas (como la *datūra),* condujeron a la experiencia del estar fuera de uno mismo. Por otro lado, los métodos de mortificación de la carne y la abstinencia sexual servían para concentrar energías, tan peligrosas para los dioses arios, que trataban de anular la fuerza acumulada en estos ascetas enviándoles hermosas mujeres celestiales. Así es como la fuerza abrasadora del santo Kaṇḍu resulta anulada por medio de la sexualidad que despierta la ninfa Pramlocā en el asceta sobrehumano. De tal modo se refleja la rivalidad entre el elemento ario y el preario en el ámbito religioso. El cambio profundo que sufre la religión védica tardía es provocado por el sustrato preario: la doctrina del ciclo de las reencarnaciones se formó seguramente bajo la influencia antigua chamanístico-animista. Elemento chamanista es la separación del alma del cuerpo en *trance.* La idea de que el alma de un difunto vuelve a la familia para renacer se puede encontrar hoy en algunas tribus primitivas. La mística de los *Upaniṣad* (800-600 a. C.) gira en torno al problema de la reencarnación y de su superación en la unidad del todo. Los patrocinadores de la nueva mística eran los círculos de la nobleza y los reyes (como Janaka de Videha), que se rebelaban contra el ritual de sacrificio excesivamente complicado y no controlable de los sacerdotes y que, por el camino del debate filosófico y de la experiencia mística, trataban de llegar a la realidad final de la existencia. A esta realidad última pertenece la superación del mundo por la conciencia de la identidad del alma individual *(Atman)* y del alma del mundo *(Brahman). Tat tvam asi* («Este eres tú») se convierte en la fórmula de la unidad universal. Los *Upaniṣad* nos dan una detallada visión acerca de las distintas doctrinas y maestros. A la creencia en la transmigración de las almas se añade una doctrina moral que explica la reencarnación como consecuencia de los actos *(karman)* de la vida anterior: «Bueno se hace uno por obras buenas, malo por lo malo», dice el maestro Yājnāvalkya, maestro en la *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad,* 3, 2, 13. Esto significa que la nobleza de nacimiento es el premio al buen comportamiento en la última reencarnación, y el nacimiento innoble es el castigo al mal comportamiento. Actuar bien significa cumplir con los deberes de la casta. El rey debe reinar, hacer guerras y multiplicar sus bienes. El *śūdra* debe servir y

realizar los trabajos bajos; sólo entonces puede esperar un ascenso social en la siguiente reencarnación. El dogma de la recompensa o del castigo en la próxima reencarnación se convirtió en una ideología que consolidó el orden de castas vigente en la India durante casi dos milenios, permitiendo su supervivencia frente a todas las fuerzas disolventes, hecho que hoy juzgan unos como estancamiento y alaban otros como factor de estabilidad.

5. El origen del budismo y del jainismo

I. LAS OLIGARQUIAS Y EL CENTRO DE PODER DE MAGADHA

La historia primitiva india aparece como un crepúsculo lento que se va iluminando poco a poco. La primera luz corresponde al siglo VI a. de C., pues en nuestra opinión sólo en ese siglo adquieren una dimensión histórica los procesos políticos al compararlos con las fuentes nuevas, las budistas y jainistas sobre todo. Los reyes y jefes militares pierden su carácter sobrehumano, por sus hazañas épicas, y se convierten en personajes históricos. Hasta el siglo VI sólo podemos determinar la historia india en líneas muy generales; en realidad, desde los días de las culturas del Indo, tal historia no fue sino una cadena continua de guerras y creaciones culturales, conquistas, invasiones, luchas por el poder y dramas individuales. Sólo para nosotros constituye el siglo VI a. C. un inciso importante. En las leyendas antiguas *(Purāna)* se pueden seguir las grandes dinastías sin interrupción hasta los héroes de la prehistoria, pero estas listas son demasiado fantásticas, carentes de rigor, como para iluminar ante el historiador las fases más antiguas de la historia india. El siglo VI a. de C. es el siglo de Buda, que vivió aproximadamente del 563 al 483. El mundo que le rodea está formado por repúblicas aristocráticas y pequeños estados absolutistas. El centro de la actividad política se encuentra entonces lejos, en el Este, en una región que todavía en el período védico era considerada como tierra de bárbaros y que asume ahora la dirección política: Magadha. Bajo su soberano Bimbisāra se convierte esta provincia oriental en el imperio más poderoso de la India de entonces. Bimbisāra anexiona Anga, situada aún más al Este, cuya capital Campā tenía una gran importancia económica, ya que poseía un importante puerto; en él se daban cita las embarcaciones de cabotaje procedentes del sur de la India y los barcos que navegaban el Ganges. Bimbisāra parece haber reinado más de cincuenta años (aproximadamente del 540 al 490); las fuentes budistas le celebran como protector del budismo y verdadero amigo de Buda. Como monarca parece haber sujetado firmemente las riendas del poder: se preocupó activamente de la administración de su reino, y despidió a los funcionarios incapaces; llevó a cabo viajes de inspección y controló la construcción de carre-

teras y otras obras públicas. La creación de una nueva capital coronó su actividad política interna. La antigua capital, Girivraja, ocupaba una buena situación estratégica, asentada en un valle cuyos bordes estaban defendidos por una larga muralla de piedra de más de 40 km. Al parecer debió ser la capital del legendario rey Jarāsandha de Magadha. No lejos de la antigua ciudad surgió, delante de las montañas, la nueva Rājagṛha. No está claro lo que pudo motivar el traslado de la capital, lo cierto es que se trata de un hecho que se repitió muchas veces en la historia india posterior. Quizá razones estratégicas y económicas o la ambición de un soberano por crearse un nuevo centro de poder motivaron la fundación de la nueva capital. Las montañas situadas alrededor de Rājagṛha habían despertado muy pronto un considerable interés económico por sus yacimientos de hierro [1].

A Bimbisāra le sucedió su hijo Ajātaśatru, que, según parece, subió al trono tras matar a su padre y dio muestras de ser uno de los soberanos más dinámicos de la India primitiva, ampliando considerablemente las fronteras de su reino. Al principio, sin embargo, tuvo que defender frente a su tío Prasenajit, rey de Kosala, el trono que de manera tan ruin había conquistado. Para Ajātaśatru, si damos crédito a la tradición, la guerra no tuvo un final demasiado adverso: fue derrotado y hecho prisionero con todo su ejército, pero Prasenajit renunció a una victoria total y le dejó en libertad. Ajātaśatru volvió a su reino y se casó con la hija de Prasenajit, quien se vería obligado más tarde a huir a Rājagṛha como refugiado y privado de medios. Virūḍhaka, su propio hijo, le había derrocado apoyándose en el jefe del ejército. Pero Ajātaśatru sólo pudo ofrecer al fugitivo rey unos solemnes funerales en su honor: Prasenajit murió al llegar al seguro refugio de Rājagṛha. Hay una singular analogía entre Virūḍhaka y Ajātaśatru, ambos usurpadores del trono, llenos de una ambición sin límite, que no pueden esperar la hora de la sucesión legítima al trono. Alcanzado el poder, tratan de ampliar sus propios dominios con menos escrúpulos que sus padres. Ajātaśatru trata de extender su poder a la región del norte del Ganges, dominada por la confederación de los vṛji. La navegación fluvial del Ganges sufre un período de crisis, ya que tanto Magadha como la confederación imponen aduanas. Ajātaśatru manda construir una plaza fuerte, Pāṭaliputra (hoy Patna), en un lugar estratégico en la desembocadura del Son en el Ganges, que se convierte más adelante en centro del gran imperio maurya. Poco después de la muerte de Buda quedan eliminados los rivales del norte del Ganges. El ministro de Ajātaśatru, si podemos fiarnos de las leyendas, sembró la

discordia entre los miembros de la confederación, haciéndose pasar por un desertor que había sufrido grandes injusticias en Magadha. La confianza que pudo ganarse de este modo supo aprovecharla con hábiles intrigas. Quedó entonces Vaiśālī, la capital, a punto para el asalto, y Ajātaśatru sólo tuvo que penetrar en ella con su ejército. Así lo relata la tradición budista, si bien las fuentes jainistas hablan de una lucha sangrienta.

Virūḍhaka, el nuevo rey de Kosala, también atacó a una república de la nobleza en el Norte, la de los śākya, de quienes era descendiente Buda, y la destruyó casi por completo. Kosala se encontraba en la cumbre de su poderío, que se extendía desde el reino de Kāśī (Benares), por él anexionado, hasta las estribaciones del Himālaya.

De esta manera el siglo V a. C. vio la victoria de los estados absolutistas, Magadha y Kosala, sobre las repúblicas aristocráticas del Norte. Estas habían tenido su máximo apogeo en el siglo VI a. C. Distinguidas familias de antiguo linaje se repartían en ellas el poder. Entre las repúblicas aristocráticas más conocidas figuran los śakya (pāli: sakiya), cuya capital era Kapilavatthu. El parlamento, que trataba en un edificio especial *(santhāgāra)* asuntos administrativos y judiciales, estaba constituido por 500 miembros, dirigidos por un presidente elegido por un determinado tiempo con el título de *rājan*. Las formas de consulta y votación fueron adoptadas en gran parte de las asambleas de monjes budistas. Sobre el parlamento de los śākya cuenta la leyenda que fueron abiertas las puertas de la ciudad Kapilavatthu a Virūḍhaka, porque el parlamento aprobó después de larga discusión la moción del presidente traidor. Las familias relevantes daban mucha importancia a la pureza de la sangre y se casaban únicamente con miembros de la misma clase. El rey Prasenajit de Kosala había solicitado en vano la mano de una hija de los śākya de sangre azul, pero fue enviada engañosamente una doncella hermosísima, aunque ilegítima. De este matrimonio nació Virūḍhaka, que se convirtió en enemigo mortal de los śākya al enterarse de su origen. ¿De qué clase era, sin embargo, la nobleza de estas familias aristocráticas? La India oriental fue la parte que sufrió más tardíamente la colonización aria; es posible que familias indígenas de origen no ario conservasen en las estribaciones del Himālaya su propio carácter. Vincent Smith supone que son de origen tibetano-mongólico. Contra ello se han alzado los sabios indios (por última vez, D. D. Kosambi), que remontan estas familias a generaciones védicas. La teoría de Smith significaría que Buda y Mahāvīra (ver pág. 40) no son de origen ario. A. L. Basham ha insinuado en la tercera edición de la

Oxford History of India (1958) que sigue aún considerando «sostenible» la opinión de Smith.

Además de los śākya conocemos también otras repúblicas aristocráticas (como la de los malla); la más importante fue la confederación vrji, a la que pertenecían además de los vrji (pāli: *vajji),* los videha, jñātrka, licchavi y otras repúblicas. Vaiśālī, capital de los licchavi, quienes como los jñātrka, según fuentes budistas y otras, pertenecieron a la casta de los guerreros, debió ser una de las ciudades más ricas de aquella época. Según el *Mahāvagga* esta ciudad tuvo 7.707 casas de varios pisos, 7.707 casas con almenas, 7.707 pequeños bosques y 7.707 lagos con flores de loto. Unas cifras inverosímiles, de las que sin embargo tenemos que deducir que Vaiśālī fue una ciudad próspera. El parlamento actuaba igual que bajo los śākya; según las fuentes tuvo 7.707 *rājan* (de nuevo esta cifra fantástica), elegidos entre los dos veces 84.000 habitantes. Estos detalles aparecen en las leyendas budistas y jainistas. Sería conveniente conocer pormenores, pero una exposición de todo el material —como, por ejemplo, el libro de Yogenda Mishra sobre Vaiśālī, aparecido en 1962— sólo proporciona una acumulación de detalles semiauténticos que no dan en conjunto una imagen completa. Por otro lado no hay que tratar de ver en estas repúblicas de la nobleza formas de estado democráticas. Estos estados autónomos estaban gobernados por algunas familias privilegiadas de nacimiento, que limitaban la voluntad individual, pero que dejaban la puerta abierta a maniobras demagógicas.

El ascenso de dicha oligarquía en el siglo VI a. C. se vio pronto interrumpido cuando los estados de Magadha y Kosala asestaron sus demoledores golpes en el siglo siguiente. Se pierde la independencia, el papel histórico llega a su fin y sólo algunas familias viven aún de un esplendor pasado. La historia les concederá un último favor cuando el fundador de la dinastía gupta se casó a principios del siglo IV con una princesa licchavi; Chandragupta Gupta mandó acuñar monedas que llevaban su nombre y el de su mujer. Sin duda sabía que sólo muy pocos reyes habían podido vanagloriarse de una unión semejante. Al parecer los reyes ceilandeses solían casarse con princesas śākya, doblemente nobles por su amplio parentesco con la familia de Gautama Buda.

No fueron los acontecimientos políticos los que dieron a la mitad del primer milenio a. C. un carácter tan peculiar, sino la vida y obra de Buda. Karl Jaspers da el nombre de eje de la historia universal al período comprendido entre los años 800 y 200 a. C., en el que vivieron los grandes fundadores de religiones y los filósofos de la cultura de Oriente y Occidente: «En aquel caos se formaron las categorías fundamentales por las que nos regimos aún hoy, y se crearon los principios de las religiones universales según las cuales viven los hombres hasta en nuestros días» [2].

Es imposible distinguir con claridad en la vida de Buda la realidad y la ficción. Sin embargo, esto carece de importancia, ya que las etapas de su vida son menos interesantes históricamente que la carrera triunfal de su doctrina, y, para la teología budista, «Buda, el Iluminado, es una especie de arquetipo que se ha encarnado en este mundo en distintas épocas y en diversas personalidades, y cuyo carácter individual es completamente indiferente» [3].

La familia del Iluminado era una de las más distinguidas de los śākya. Gautama Buda nace hacia el 563 a. C. en un pequeño bosque cercano al pueblo de Lumbinī, cerca de la capital Kapilavatthu (en el actual Nepal), rodeado de inmenso lujo. Pronto su mente se ocupó de la vanidad de la vida —la leyenda ha dado de ello un testimonio expresivo: en sus viajes se le aparecen sucesivamente un anciano, un enfermo, un cadáver en estado de descomposición y un asceta. Con veintinueve años abandona una noche a su esposa y a su hijo recién nacido, para buscar como asceta peregrino el camino de la salvación. En la época postvédica dominaba una intensa religiosidad, debido a la actuación de muchos ascetas peregrinos que buscaban, enseñaban y practicaban la superación de este mundo a través de la mística de los *Upaniṣad* (a la que ya aludimos antes), la meditación o la penitencia. Buda se encontró con estos ascetas que trataron en vano de enseñarle; también intenta la penitencia, pero ve que este camino no le conducía a la salvación. Después de siete años de lucha amarga, descubre bajo un árbol de pipal (llamado más tarde árbol Bodhi: «árbol de la Iluminación»), la razón de la vida y su superación. En el «sermón de Benares» proclama por primera vez su doctrina o —utilizando la imagen india— «pone en movimiento la rueda de la doctrina». El sermón culmina con las «cuatro verdades nobles»: «esto es, monjes, la noble verdad del sufrimiento. El nacimiento es sufrimiento, la vejez es sufrimiento, la enfer-

medad es sufrimiento, la muerte es sufrimiento, estar unido a lo aborrecido es sufrimiento, estar separado de lo amado es sufrimiento; cuando se desea algo y no se consigue, también esto es sufrimiento, en resumen, los cinco grupos del entendimiento (que constituyen el ser humano) son sufrimiento». «Esta y no otra es, monjes, la noble verdad del origen del sufrimiento. Es la sed [tṛṣṇā (pronunciado: trischna)] la que lleva a la reencarnación, la que, acompañada del placer y del deseo, encuentra satisfacción aquí y allá, en la sed del deseo, en la sed del éxito, en la sed de la destrucción.» «Esta y no otra es, monjes, la noble verdad de la superación del sufrimiento. Es la superación de la sed a través de la completa falta de deseo, la renuncia, el abandono, liberarse y no aferrarse a las cosas.»

«Esta y no otra es, monjes, la noble verdad del camino que lleva a la desaparición del sufrimiento. Es el noble camino de las ocho vías; la opinión justa, el pensamiento justo, la palabra justa, la acción justa, el dar justo, el esfuerzo justo, la vigilancia justa y la acumulación justa» (trad. E. Frauwallner)[4].

Como un psiquiatra que da su diagnóstico al enfermo para determinar luego la terapia, Buda parte de que el hombre sufre y analiza por qué sufre, y encuentra por fin el camino de acabar con el sufrimiento. La doctrina budista se fue ampliando hasta formar un sistema completo, pero sólo su núcleo se debe a su fundador. El budismo no conoce el alma, el hombre sólo está constituido por cinco factores vitales (cuerpo, sentimientos, percepciones, impulsos y conciencia). La idea de un yo superior se considera una pura invención. Por esta razón los budistas no ven en las reencarnaciones una transmigración del alma, sino una «transformación en algo distinto». La reencarnación depende de la manera cómo se ha seguido en esta vida la doctrina budista; se puede continuar el ciclo como animal o como ser infernal, y también como dios (con lo que los dioses quedan sometidos a las consecuencias del ciclo, pudiendo descender por malas obras, y perder de esta manera su poder sobrenatural). Pero sólo renaciendo en forma humana se puede alcanzar esa situación de tranquilidad inconmovible en la que los factores vitales han sido arrancados de raíz y no pueden volver a surgir. Sólo algunos santos alcanzan este estado, el nirvāna, que significa «dispersión» (y no, la «nada»).

A la acción justa corresponde también la observación de las prohibiciones morales y el cumplimiento de los deberes morales. La benignidad y la piedad determinan la ética. «¡No matarás!» es un principio real, aunque también haya sufrido sus limitaciones —como en las otras grandes religiones.

Después del sermón de Benares, Buda recorrió predicando y convirtiendo a las gentes de la tierra oriental del Ganges. Se le fueron uniendo cada vez más discípulos, para dedicarse a difundir luego su doctrina. Se fundaron comunidades de monjes y órdenes de religiosas. Es famosa la conversión del rey Bimbisāra de Magadha. De esta manera quedó Buda y su doctrina bajo la protección de un rey poderoso. Empezó a recibir entonces la orden generosos donativos, entre ellos donaciones de tierras. Hasta nosotros han llegado los nombres de los bosques y huertos donados. La vida de Buda duró hasta los primeros años del reinado del rey Ajātaśatru, al que disuadió de hacer una campaña contra los vrji. Buda murió en el pueblo de Kusinārā, en la república de los malla, por ingerir carne de cerdo en malas condiciones. A través de estos detalles vemos la autenticidad de la tradición. La carne de cerdo fue interpretada más tarde como plato de setas (y no al revés), para presentar a Buda como vegetariano. (En realidad el budismo primitivo considera la dieta vegetariana como una exageración innecesaria. Puede comerse carne si el animal no fue matado por uno mismo o exclusivamente para uno.)

Pero volvamos a nuestro tema principal: ya la mística del *Upaniṣad* había sido una reacción contra el rígido ritual de los sacrificios de la privilegiada casta sacerdotal. El budismo y el jainismo (que estudiaremos más adelante) se convirtieron en poderosos movimientos contra el ritual de los sacrificios védico y contra las ideas místicas de los profetas del *Upaniṣad*. Aunque estas nuevas religiones buscaban relacionarse con la clase aristocrática (y procedían de la casta guerrera a través de sus fundadores), estaban abiertas —con algunas limitaciones— a todos los miembros de cualquier casta. A esto se añadía otro nuevo factor: una mayor fuerza del elemento ético y un agudizamiento de la conciencia. Obrar con justicia no había sido uno de los objetivos de los místicos del *Upaniṣad*, sino que su interés se había centrado más bien en el conocimiento del mundo y en su superación. Nehru ha definido el cambio producido afirmando que la doctrina de Buda era «el viento fresco que sopla de las montañas, después del aire estancado de la especulación metafísica» [5]. Pero, ¿cómo ha de explicarse la buena acogida de los reyes y nobles a la nueva religión popular? ¿No son la renuncia al mundo y la política ideas diametralmente opuestas e incompatibles? Hay que tener en cuenta que frente a los monjes budistas se encontraba el gran número de los budistas seglares que seguían orientados hacia la vida práctica, lo que no sólo no era una concesión sino una condición deseada

por la doctrina. En el antiguo *Singālovāda Sutta,* que pertenece al *Dīgha Nikāya,* se lee:

> El hombre sabio y honrado
> brilla como un fuego sobre la montaña,
> reúne dinero como la abeja
> que extrae el jugo sin dañar la flor.
> Acumula sus riquezas poco a poco,
> como hacen las hormigas pacientes.
> Enriquecido de esta manera,
> puede ayudar a su familia
> y atraerse con lazos fuertes a sus amigos.
> Debería dividir en cuatro partes su dinero:
> la primera para vivir,
> con dos, ampliar sus negocios
> y una guardarla
> para los tiempos de necesidad [6].

Además no hay que olvidar que un pueblo que vive en la mansedumbre budista es más fácil de dominar, pues piensa así: la miseria y la pobreza no son la culpa de un soberano determinado, sino que pertenecen a la esencia de la vida, que es dolorosa. Por otro lado tampoco la propiedad ni las riquezas salvan al hombre de las penurias de la vida, sino únicamente la doctrina de Buda. Vemos más tarde como bajo el imperio de Aśoka la ley moral budista se convierte en la principal fuerza del estado. La atracción del budismo sobre dominadores extranjeros como Menandro y Kaniṣka se explica por el hecho de que se encontraban fuera del sistema de castas brahman y preferían naturalmente una religión que estuviera por encima de las castas.

Después de la muerte de Buda se celebró —según la tradición— un concilio de 500 monjes en Rājagrha; el segundo concilio de Vaiśālī condujo a una escisión en «viejos» conservadores *(sthaviravādin,* pāli: *theravādin)* y los miembros «liberales» de las grandes comunidades *(mahāsānghika).* Estos últimos fueron los precursores del «Gran Vehículo» *(Mahāyāna),* que fue formándose en los siglos de la era cristiana y que reducía el budismo primitivo a «Pequeño Vehículo» *(Hīnayāna).* El tercer concilio se celebró bajo el emperador Aśoka y estableció el canon de los *theravādin* en tres obras que se llamaron en conjunto el *Tipiṭaka* («cesta de tres»). El canon, que ha llegado hasta nosotros en la lengua pāli centroindia, conserva muchas características de los dialectos orientales centroindios, por lo que, a juzgar por las investigaciones de H. Lüders [7], debió ser traducido de uno de estos dialectos. Es seguro

que el propio Buda no hablaba el sánscrito, es decir que no utilizó la lengua literaria brahmana, sino que hablaba de modo que pudiera ser entendido por el pueblo. Puesto que actuó en la India Oriental, debió servirse de una lengua oriental. A una secta posterior, la de los *sarvāstivādin,* se debe la creación de un canon compilado en sánscrito.

III. EL JAINISMO; LA SITUACION CULTURAL

El budismo guarda muchos puntos comunes con otra religión que fue predicada por Mahāvīra, un contemporáneo de Buda: el jainismo, cuyos seguidores son llamados jainistas o *jainas.* Mahāvīra, el profeta de esta religión, que procedía de una familia aristocrática de Vaiśālī, no es considerado su fundador, sino el predicador o preparador (apóstol) (*tīrthamkara)* de esta doctrina. Sus precursores —excepto Pārśva— vivieron en eras cósmicas anteriores, con lo que especula la cosmología jainista. La pérdida de sus padres a los treinta años induce a Mahāvīra a abandonar a su mujer y a su hija, para buscar como asceta, por medio de la meditación y la penitencia, el camino de la salvación. Doce años más tarde descubre el camino de la salvación, que proclama luego, hasta su muerte, como apóstol peregrino, igual que Buda. Probablemente murió en el año 447 a. C.

También la doctrina de Mahāvīra se dirige contra el brahmanismo védico y no reconoce a los brahmanes como casta privilegiada. Como el budismo, el jainismo enseña la renuncia del mundo a través de la conducta moral. Sin embargo, el jainismo sí reconoce la existencia de almas individuales que están unidas a la materia y que en el curso de las reencarnaciones se manchan por los actos terrenos, y vuelven a mancharse de nuevo. Purificar y mantener limpias estas almas por medio del cumplimiento de los cinco mandamientos, encabezados por el de no matar, y por la penitencia es el camino para liberarse del *samsāra,* el ciclo de las reencarnaciones.

Todas las grandes doctrinas nacen bajo el signo del cisma. También el jainismo se dividió pronto en los *digambara* («vestidos por el aire», es decir, desnudos), y los *śvetambara* («vestidos de blanco»). Al parecer una epidemia de hambre obligó en tiempos de Chandragupta Maurya (hacia 300 a. C.) a una parte de los jainas a emigrar de Bihar a Mysore, donde andaban «vestidos por el aire». También el jainismo posee su canon y su literatura exegética. Los textos fundamentales se encuentran en varias lenguas centroindias (entre otras, en la *ardhamāgadhī).* En otra ocasión se verán las consecuencias políticas que tuvo

esta religión en el subcontinente, pues también ella, durante algún tiempo, fue reconocida, igual que el budismo, como credo por los poderosos. El budismo no tiene hoy apenas adeptos en la India, excepto en Ceilán. Los jainas, sin embargo, disponen aún como comunidad religiosa de propiedad e influencia, y tienen a la mayoría de sus seguidores y protectores en los círculos de los comerciantes. El que haya visto a los jainas con un trapo delante de la boca (para no matar algún insecto al respirar) y con una escobilla (para salvar a las hormigas y otros animales pequeños de ser aplastados), el que haya entrado alguna vez en un hospital para animales o haya observado su afán misionero, amable y discreto, conoce la fuerza de su fe y su superioridad. Por otro lado, y a diferencia del budismo (que aún es hoy en Ceilán y en el sudeste asiático la religión dominante y que ha marcado la religión de Asia central durante siglos), el jainismo no se ha convertido en religión universal. Tanto más importante es su papel en la historia del subcontinente indio, pues la historia de la religión y la historia política confluyen también con frecuencia en este continente.

Junto a las grandes religiones budista y jainista continuó existiendo y desarrollándose la religión brahmánica. Surgieron sistemas filosóficos que entroncaron en el pensamiento del período de los *Upaniṣad*. En total se formaron, a lo largo de los siglos, seis sistemas que fueron llamados *Darśana* (ideas). Uno de estos sistemas es el *Sāmkhya,* que enseña en su forma clásica la oposición entre las almas espirituales *(puruṣa)* y la materia originaria *(prakrti),* que sólo están unidas aparentemente. El reconocimiento del dualismo existente libera las almas de la aparente unión. También para los otros sistemas la salvación consiste en la superación del ciclo de las reencarnaciones. El *Vedānta* (el fin del *Veda)* prosigue el desarrollo de la idea de la unidad universal, que ve la salvación en la unión de las almas individuales con el *Brahman.* En la India, como en el resto del mundo, el materialismo filosófico constituyó una excepción. Las ideas de los *cārvāka* (materialistas) han llegado a nosotros a través de los textos que polemizan contra ellos. También los *cārvāka* son indios, y no hay que olvidar que en épocas antiguas existieron indios que consideraban lo espiritual como una conexión de los elementos y que no creían en los dioses ni en la doctrina de la reencarnación.

Hacia la mitad del primer milenio a. C. empieza a desarrollarse la ciencia. Los *Sūtra* (guías) tratan sectores de la ciencia en forma concisa y escueta. Igual que los textos védicos, los *Sūtra* eran transmitidos oralmente y los discípulos tenían que aprenderlos de memoria. La propia forma de la enseñanza

estaba fijada en determinados *Sūtra*. También a través de otros textos (como el libro *Pauṣya)* podemos reconstruir la relación entre los maestros y los discípulos. Los discípulos eran acogidos en la casa del maestro con una determinada ceremonia (el *upanayana)*. En general no pagaban dinero por la enseñanza, pero ayudaban en los trabajos del campo y de la casa, y hacían un regalo de despedida cuando después de años o décadas debían marchar. Existían también otras posibilidades de formación: en Takṣaśilā (Taxila), en el noroeste del subcontinente, existía ya en el siglo VI a. C. una universidad famosa, que seguramente atrajo también a estudiantes de Asia central. Allí se estudiaban materias profanas y la Facultad de Medicina de aquella universidad gozaba de mucho prestigio. Por Takṣaśilā pasó al parecer también el famoso gramático Pāṇini (¿siglo V a. C.?), que resumió la gramática del sánscrito en cuatro mil reglas. En lugar de definiciones gramaticales empleó determinadas letras que combinaba e incluso declinaba. De esta manera obtiene una lengua de carácter casi algebraico, que corresponde al ideal *Sūtra* de la máxima concisión. Su análisis de la formación de las palabras del sánscrito ha sido de gran utilidad incluso para los estudios lingüísticos de Occidente del siglo XIX. En la India se convirtió en la autoridad indiscutible del sánscrito, y en casos de duda decidían siempre sus reglas.

6. La India en los siglos V y VI, hasta la dinastía nanda

La historia no se ha desarrollado nunca completamente aislada en el subcontinente indio. La invasión de los arios védicos muestra con toda claridad la interdependencia con la historia universal. Pero también las culturas del Indo estaban unidas a Asia anterior al menos por lazos comerciales. El mapa de idiomas de la India actual, en el que aparecen lenguas de carácter esencialmente distinto, y la composición racial de las primitivas tribus indias hacen suponer grandes migraciones prehistóricas. Sigue, sin embargo, en el terreno de lo especulativo, cuáles de las tribus y lenguas no indoeuropeas son indias en su origen y cuáles han inmigrado más tarde (como se ha podido demostrar en el caso de los arios).

I. LOS AQUEMENIDAS

También los acontecimientos políticos ocurridos hacia la mitad del primer milenio a. C. y en los siguientes siglos están determinados por factores externos. Sobre todo en lo que respecta a la evolución del país de los cinco ríos, vecino del imperio persa —que alcanzaba en aquel tiempo un gran esplendor— y estaba separado de éste únicamente por pasos de montaña. Ya bajo Ciro II (559-529 a. C.) se convierte Persia en un gran imperio, y su dinastía, la de los aqueménidas, en la más poderosa del mundo. El y sus sucesores encuentran a sus grandes rivales en el Occidente: Babilonia, Lidia, Egipto, países que una vez conquistados constituyeron la grandeza de Persia —y su mayor peligro. La India estaba situada al margen. En la gran inscripción de Behistun (hacia 520-518 a. C.), Darío I nombra entre sus provincias a Ga(n)dāra, es decir, Gandhāra, el país alrededor de Kābul-Peshāwār, y en las inscripciones posteriores de Persépolis y Naqš-i Rustam aparece también Hi(n)duš, es decir, la tierra del bajo curso del Indo, la actual Sind. Sind fue conquistada, por tanto, poco después de 518 a. C. La conquista se llevó a cabo, al parecer, sin grandes derramamientos de sangre; tenemos noticia de que Escílax de Carianda, un griego al servicio de los persas, exploró con barcos el Indo siguiendo su curso hasta el mar, y que

llegó a Egipto por mar después de un viaje de más de dos años. La región del Indo, o India, se convierte en la vigésima satrapía y tiene que pagar un tributo extraordinariamente alto, que la provincia, todavía muy rica, puede satisfacer. Hasta ahí llega la ambición de Persia en el Este. El Indo se convierte en río de Persia; la frontera de Persia pasaba un poco al este del río. Los grandes reinos de Magadha y Kosala, en el nordeste de la India, no se sienten amenazados; tienen objetivos y problemas propios, y no se consideran tampoco como auténticos amos del valle del Indo. De esta manera Persia tiene sus espaldas seguras y puede dedicarse por completo a sus enemigos del Oeste. Arqueros indios (seguramente originarios de la vigésima satrapía) toman parte, junto a los persas, en la campaña griega durante el reinado de Jerjes y comparten con los persas la derrota de Platea (479 a. C.). Por última vez luchan tropas indias en el lado persa en la batalla de Gaugamela (331 a. C.), en la que Alejandro vence a Darío III y asesta al imperio persa el golpe de muerte.

También bajo el dominio persa parece haber conservado la región del Indo su independencia, si dejamos a un lado los tributos y los envíos de contingentes de tropas. Más tarde, en la campaña de Alejandro, podemos ver que muchas tribus pequeñas y pequeños estados habían conservado su peculiar carácter indio. Como aportación de los persas aqueménidas a la cultura india no hay que olvidar la escritura *kharoṣṭī,* escrita de derecha a izquierda, que deriva de la escritura aramea habitual en el imperio persa y que probablemente fue introducida en la India por funcionarios persas. Es probable que el elemento persa en el arte de los maurya proceda de los artesanos persas, que al quedar sin recursos tras la caída del reino aqueménida se refugiaron en la corte maurya[1]. Hasta aquí la influencia del antiguo imperio persa sobre la India, que llega hasta el emperador Aśoka, el cual resucitó en sus edictos rupestres el antiguo estilo persa de las proclamaciones políticas. También se piensa que las ambiciones imperialistas del reino de Magadha de los siglos VI y V a. C. se inspiraron en el gran modelo persa.

II. LOS NANDA

Las fuentes nos revelan poco acerca de las vicisitudes del subcontinente indio en el siglo V a. C. (después de la muerte de Ajātaśatru) y en el siglo siguiente (antes de la dinastía nanda y la campaña de Alejandro). Al parecer el centro polí-

tico siguió en la región oriental del Ganges. Tenemos noticia de que el hijo (o nieto) del rey Ajātaśatru (su nombre es Udaya o Udāyin) trasladó la capital del reino de Magadha a Pāṭaliputra (hoy: Patna). Esta ciudad, situada estratégicamente a orillas del Ganges, fue durante más de setecientos años el centro de los grandes reinos indios. También sabemos que Udāyin fue víctima de un atentado organizado por el rey de Avanti; la enemistad entre Magadha y Avanti ya existía al parecer desde los días de Ajātaśatru. La tradición budista afirma que Udāyin asesinó a su padre, Ajātaśatru, al que también se considera parricida. Los textos de los jainas aseguran, sin embargo, que la muerte de su padre le afectó profundamente (claro que también le celebran como fiel seguidor y protector de su religión). ¿Qué versión es la auténtica? ¿Le difaman los budistas porque era un jaina, o le defienden los jainas porque era uno de los suyos o considerado como tal? He aquí un problema que aún no ha encontrado respuesta.

A Udāyin siguieron reyes cuyos nombres no merece la pena mencionar, pues apenas sabemos nada de ellos. Esto cambia con Mahāpadma Nanda, con el que vuelve a adquirir para nosotros la historia india del siglo IV a. C. contornos más claros. También sobre este rey existen versiones contradictorias, pero los relatos griegos y romanos ofrecen mayores garantías. Según el *Viṣṇupūrana,* la dinastía nanda sigue a la de los śiśunāga de Magadha. Mahāpadma, el primer nanda, es considerado hijo de una mujer *śūdra.* Bajo, como su origen, fue al parecer su carácter: toda la nobleza *kṣatriya* fue eliminada por él. Sus ocho hijos le siguieron en el trono antes de que la dinastía fuese derrocada por la violencia. La tradición habla de los navanandāh, los nueve nanda (que, por cierto, también puede traducirse como «los nuevos nanda»). La dinastía nanda aparece en la tradición bajo una luz dudosa. No sólo la lacra del origen bajo y la vergüenza del asesinato de los *kṣatriya* pesan sobre ella, sino también el vicio de una ambición desmesurada por el oro y la riqueza. Diversos textos —incluso uno indio meridional escrito en tamil— hablan de las grandes riquezas que los nanda robaron a los pueblos extranjeros como botín, y a su propio país en forma de impuestos. Al parecer llegaron a esconder los tesoros en el Ganges. El rey nanda debió disponer de un gran ejército —el número de tropas varía según la versión de Diodoro, Curtio Rufo o Plutarco. Según Curtio Rufo, contaba con 20.000 jinetes, 200.000 soldados de infantería, 2.000 carros de combate de cuatro caballos y 3.000 elefantes. Su triunfo militar más importante sería la conquista del país de Kalinga, al sur de Magadha. La inscripción

de Hāthīgumphā, del rey Khāravela, confirma la influencia nanda en el reino de Kalinga; al parecer el rey nanda (¿fue Mahāpadma?) robó una estatua jainista de la capital de Kalinga. Las fuentes griegas y romanas no citan el nombre de Mahāpadma Nanda, que (¿o es otro nanda?) aparece con el nombre de Agrammes en Curtio Rufo o de Xandrames en Diodoro. También estas fuentes confirman la dudosa fama de los nanda. Leemos en Curtio Rufo que el padre de Agrammes fue un barbero que ambicionó y ganó el trono y la reina, matando a su esposo y ocupando su lugar. Su hijo (el rey nanda de entonces) tenía el mismo carácter ruin y era odiado por el pueblo. Un tema muy apto para la leyenda y la epopeya: el hombre de origen bajo que ambiciona reina y trono y que aprovecha la mejor ocasión que se le puede presentar a un hombre pobre y ambicioso. Nos encontramos aquí con una India orientada completamente hacia lo terrenal: arriesgar y obtener ahora y aquí todo lo que sólo numerosas reencarnaciones vividas beatíficamente pueden donar a una existencia futura.

III. LA CAMPAÑA DE ALEJANDRO EN LA INDIA

Las fuentes griegas y romanas sólo aluden de pasada al reino nanda. Su interés se centra por completo en la campaña de Alejandro. En el año 336 a. C. Alejandro fue proclamado rey de Macedonia, poco después era el amo de Grecia, aún no del mundo, pero no tardará en conseguirlo después de una campaña triunfal sin precedentes. El imperio persa, el más poderoso de aquel tiempo y enemigo mortal de Grecia, fue derrotado en batallas de exterminio. Después de la batalla de Gaugamela en el año 331 a. C. es vencido definitivamente el rey persa Darío III y los centros del imperio persa caen en manos griegas. Aún se resisten a Alejandro, el nuevo rey de Asia, los sátrapas de los territorios fronterizos orientales de Irán oriental, Bactria y la Sogdiana, lo cual significa tres años de lucha encarnizada, pero Alejandro vence esta resistencia y logra imponerse también a la oposición que brota una y otra vez en su propio campo. Aún no ha sido ocupada la India, la Tierra de los Cinco Ríos, que por haber sido persa le corresponde a Alejandro. En el año 327 a. C. Alejandro inicia una campaña para asegurarse la herencia india. Los historiadores de Alejandro nos han descrito mes por mes casi cada fase de esta campaña. Mil años tienen que pasar para que volvamos a disponer de datos exactos sobre un acontecimiento de la historia india, y

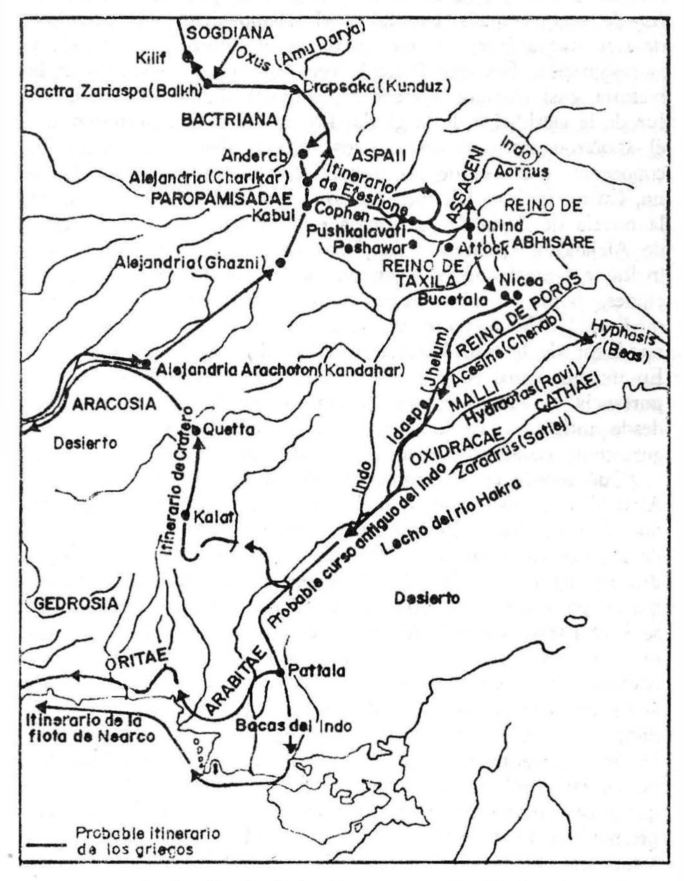


Fig. 2. Itinerario de Alejandro en su expedición a la India.

por eso seguiremos con detenimiento este episodio de la historia india (y occidental).

Fue precisamente la campaña india la que dio el último esplendor a la fama de Alejandro; el último, pues la India es el fin de una campaña triunfal y al mismo tiempo el principio de una nueva fase; lo que queda es el retorno, la retirada y la resignación. Sea cual fuere la versión que de Alejandro da la historia, casi siempre aparece su campaña india envuelta en la luz de la claridad y de la gloria. Los cronistas que partieron con él anotaron escrupulosamente los acontecimientos. Nosotros los conocemos a través de las transcripciones posteriores de Arriano, Curtio Rufo y Diodoro Siculo. En el siglo III d. C. aparece la novela de Alejandro atribuida erróneamente a un compañero de Alejandro, Calístenes. Ampliada fantásticamente, esta novela incita la fantasía de la posteridad a nuevas versiones y traducciones, tanto en el próximo Oriente como en el Occidente medieval [2]. Un torrente de epopeyas, dramas y novelas gira alrededor de la vida heroica de Alejandro, hasta nuestros días. En muchos casos (p. ej., en Jean Racine) se atribuye gran importancia al encuentro de Alejandro con la India, país que desde antiguo se consideraba maravilloso y fantástico y que seguramente causó esta misma impresión en Alejandro.

¿Qué sucede en la propia India? La figura y el nombre de Alejandro no han dejado huella en ninguna fuente antigua india; la campaña de la India no aparece en ningún sitio, aparte de algunas vagas alusiones. Probablemente el nombre de Alejandro no significó nada hasta la época de los soberanos musulmanes posteriores, así Alā'ud-dīn Khaljī (hacia el 1300 d. C.) se hace llamar segundo Alejandro en las monedas. Sin embargo, ni él ni los otros soberanos mogoles habían adquirido sus conocimientos sobre Alejandro en la India, sino en la cultura árabe de Asia anterior. De esta manera la India culta se familiarizó con las hazañas de Alejandro, gracias a la investigación histórica moderna del siglo XIX. Para la India actual Alejandro no es en absoluto «el Grande». Se le reconoce como mérito que crease relaciones comerciales entre Grecia y la India y que promoviese relaciones más estrechas entre estos países, pero como esto se consiguió a costa de enormes sufrimientos, y tras unas matanzas y saqueos no presenciados hasta entonces, se le considera un precursor de los azotes de la humanidad, como a Tamerlán [3]. Eso es lo que podemos leer en algunos textos; sin embargo, este juicio es exagerado, pues la campaña de Alejandro —como veremos más adelante— no trajo al pueblo indio más sufrimientos que las guerras internas. No obstante, ciertas imágenes occidentales sobre Alejandro, únicamente sensibles a la

fortuna y desgracia de su héroe, parecen olvidar las dolorosas consecuencias que tuvieron sus proezas para los más modestos actores de los hechos históricos.

Alejandro halló una India idéntica sin duda a la que encontraron más tarde posteriores invasores; divididos internamente, los pequeños estados rivales no ven en el conquistador al enemigo común que les une, sino que cada uno trata de obtener la mayor ventaja, ya sea en lucha abierta o a través de pactos. Así sucede al principio. Después de la campaña se lleva a cabo la creación del primer imperio indio, el de Chandragupta Maurya.

Reconstruyamos la expedición de Alejandro en la India, según las grandes líneas que obtenemos de las fuentes griegas y latinas:

En el verano de 327 a. C. Alejandro consolida su dominio sobre el Irán oriental. Desde Bactria (en la actualidad, los territorios junto a la frontera afgana soviética) sale a fines del mismo año con un ejército de cerca de 30.000 hombres. La campaña está bien preparada. Una cadena de plazas fortificadas creadas en los años anteriores asegura el contacto con Occidente: nuevas ciudades surgirán en la India. Hábilmente trata Alejandro de obtener la sumisión de los reyes indios sin lucha. Los primeros en pactar son el rey de Taxila y su hijo Ambhi (en griego Omphis), que comunican a Alejandro su sometimiento, cuando éste desciende ya por el valle de Kābul. De Ambhi recibió al parecer 65 elefantes, muchas ovejas y 3.000 toros, cuando hizo su entrada en Taxila en la primavera del 326 a. C. Algunos historiadores indios han calificado hoy esta actitud del rey de Taxila de tradición a la patria. Para este rey el poderoso Alejandro era, sin embargo, un aliado natural contra Poros, su vecino fronterizo, y por esta razón, según las primitivas leyes de estado indias, un enemigo natural. La idea de la unidad nacional era para aquellos reyes un concepto desconocido o poco importante. Pero antes de poder cruzar el Indo y entrar en Taxila, Alejandro tiene que enfrentarse a unos enemigos que sólo conocen una cosa: el triunfo o la derrota en el campo de batalla. Son las primitivas tribus de las montañas (sobre todo en el valle del Swāt), que ponen su independencia por encima de todo; amenazan a Alejandro por los flancos. Alejandro divide su ejército en dos unidades. La primera, al mando de los generales Hefestión y Pérdicas, sigue el curso del río Kābul, hasta la región del actual Peshāwār, y se detiene en la orilla occidental del Indo. La otra mitad del ejército se dirige bajo el mando de Alejandro al valle del Swāt, donde son vencidos los aśvaka (griego: assakenoi) tras duros combates. La lucha alcanza su máximo grado de violencia en

la conquista de la fortaleza de Aornos, que sir Aurel Stein pudo identificar en una montaña situada al nordeste del valle de Chakesar. Con la toma de esta fortaleza cae el último bastión de las tribus montañosas. Alejandro sigue hasta el Indo, que cruza con la ayuda de un puente hecho con embarcaciones. En la otra orilla recibe el homenaje y los obsequios del rey Ambhi de Taxila. El rey Poros, vecino fronterizo oriental y rival de éste, se niega a acudir a Taxila; la humillación hubiese sido demasiado grande. Poros, cuyo reino se extiende entre el Jhelam (griego: Hydaspes) y el Chenāb (griego: Akesines) espera en la orilla oriental del Hydaspes la llegada del ejército de Alejandro, reforzado con 5.000 guerreros del rey de Taxila. El ejército de Poros estaba constituido por 30.000 soldados de infantería, 4.000 jinetes, 300 carros de combate y 200 elefantes. En febrero del 326 a. C. había cruzado Alejandro el Indo, y llega a las orillas del Hydaspes en julio. El río bajaba caudaloso por las lluvias monzónicas y el ejército acampado en la otra orilla podía desbaratar cualquier intento de cruzar el río. Alejandro emplea entonces un ardid estratégico. Protegidos por la oscuridad de la noche y por la lluvia, los griegos consiguen cruzar el río 25 km. más arriba. Una isla facilita la empresa. Una sección de caballería india llega demasiado tarde y es aniquilada. Estalla una batalla en la que se impone la superior estrategia de Alejandro. Lanza 1.000 jinetes contra el ala izquierda del enemigo, que queda envuelta en una nube de flechas. Alejandro sigue con la caballería pesada. Por la derecha los soldados del general Koinos tratan de rodear al ejército de Poros, que tiene que defenderse en dos frentes. El arma más importante de Poros fracasa: entre sus elefantes estalla el pánico y muchos de sus propios guerreros mueren aplastados. Ambhi exige del rey Poros, que cabalga un elefante, que se rinda; una lanza es la respuesta. Pero finalmente prefiere la cautividad a la muerte en la batalla. Se produce entonces el encuentro memorable con Alejandro, que le pregunta el trato que desea. «¡Trátame como a un rey!», contestó Poros (según Arriano). En Curtio Rufo la orgullosa respuesta fue: «*Quod hic dies tibi suadet, quo expertus es, quam caduca felicitas esset!*» (Lo que te aconseje este día en que has visto cuán efímera es la felicidad.) Aquí se convierte, tal vez por primera vez, un acontecimiento de la historia india en anécdota. Más aguda que en Arriano es la respuesta en Curtio Rufo, el cual acentúa sobre todo la caducidad del poder (el autor latino conocía la suerte que había de correr más tarde Alejandro). Alejandro —y esto fue seguramente lo histórico de la escena— se mostró generoso con Poros, dejándole como monarca de su reino y entregándole

además otros territorios que había arrebatado a las tribus rebeldes. A cambio Poros tuvo que reconocer a Alejandro como soberano.

Tras su victoria sobre Poros, Alejandro prosigue su marcha hacia el Este. Cruza los ríos Chenāb y Ravi (griego: Hidraotes), toma al asalto Sangala, fortaleza de los kathaioi, y obliga a los kṣudraka (griego: oxydrakai) al pago de tributos. El ejército llega hasta el Bias (griego: Hyphasis). Alejandro quiere continuar, quiere alcanzar el extremo oriental y meridional de la tierra habitada; su ambición no se contenta ya sólo con la herencia del imperio persa. Aún no es el amo de todo el mundo. Cuanto más avanza más grande parece la tierra. Le llegan noticias de la tierra del Ganges y del mar oriental. Comprende que sólo ha conseguido dominar los territorios fronterizos del subcontinente. Tal vez, la India conquistada hasta ese momento ha decepcionado sus desmesuradas ilusiones, por no corresponder a las fantásticas descripciones de los antiguos autores, como Heródoto y Ctesias. Pero las tropas de Alejandro están cansadas de guerras y de victorias; ni promesas ni amenazas pueden obligarlas a continuar. Tal vez no esperan de los extremos de la tierra aquel inmenso botín que puede resarcirlas de todas las penurias pasadas. Sólo Alejandro quiere vencer al destino; su ejército opta por la retirada. Curtio Rufo ha transformado esta pugna entre el héroe y su ejército en una de las escenas más impresionantes de toda la historia de Alejandro: en vano exhorta Alejandro a sus soldados a que le sigan hacia el Este; Koinos, portavoz de las tropas, se niega de manera sumisa, pero categórica; sin embargo, el camino hacia el Sur que conduce al mar, le parece viable, por ser una ruta que no ofrece demasiados peligros y que permite realizar nuevas conquistas en suelo indio. Dos días estuvo Alejandro furioso por esta propuesta. El tercer día cedió por fin el Magno a la voluntad de su ejército. Antes de emprender el regreso erigió dos altares de piedra que marcaban el punto más oriental de su campaña, pero nadie los ha podido encontrar; sólo han sobrevivido en los relatos de los antiguos historiadores. Alejandro volvió con su ejército al Hydaspes. En la retirada murió Koinos, víctima de unas fiebres. Alejandro pasó el otoño en Nicea y Bucephala, las ciudades que había fundado a orillas del Hydaspes. Aquí se construyó toda una flota de trirremes y otras naves bajo su dirección. El mismo parte con la flota, mandada por el cretense Nearco. La caballería y las tropas de infantería bajan por la orilla derecha, siguiendo el curso del río, al mando de Crátero, mientras que el núcleo principal con los elefantes

inicia a las órdenes de Hefestión la marcha hacia el Sur por la otra orilla.

Algunos pueblos ofrecieron una enconada resistencia a los conquistadores extranjeros. Sobre todo los mālava (griego: malloi) tuvieron que causar considerables bajas a la flota de Alejandro, después de que ésta pasase del Hydaspes al río Akesines. El propio Alejandro fue herido gravemente por una flecha, pero pudo recobrarse. Desde Akesines la expedición pasó al Indo. Algunos reyes, como Musikanos, son obligados a pagar tributos. En julio del año 325 a. C. llega Alejandro al delta del Indo y amplía con grandes medios Pattala, la ciudad portuaria que allí encuentra. Alejandro no alcanzó el «fin del mundo» (el océano al este del imperio de Magadha), pero sí el punto fronterizo más sudoriental del imperio persa. A pesar de todo, su campaña constituye un importante triunfo y puede iniciarse ya la retirada; los territorios conquistados quedan bajo el dominio griego. En septiembre u octubre del año 325 a. C. el grueso del ejército emprende bajo el mando de Alejandro el regreso a Persia, y tras semanas y meses de privaciones llega en febrero del año 324 a. C. a Carmania. Aquí vuelve a establecer contacto con la flota que había salido en octubre del 325 a. C. al mando de Nearchos del delta del Indo con dirección al golfo Pérsico. En Arriano encontramos un relato, bastante verosímil aparte de algunos detalles fantásticos, del viaje de Nearco. En mayo del año 324 a. C. llega Alejandro a Susa, en Persia, y en junio del 323 a. C. muere en Babilonia. (Sobre Alejandro, cfr. *Griegos y persas,* tomo V de esta Historia Universal.) Cuando Alejandro abandona la India deja los territorios conquistados en manos griegas. En la región del bajo Indo (Sind) nombra gobernador a Peithon, la satrapía del alto Indo depende de Filipo, que se establece en Taxila, la capital del rey indio Ambhi. Ambhi conserva una menor independencia que Poros, quien, sometiéndose rápidamente a los griegos, pudo ampliar sus dominios a costa de los pueblos rebeldes. La retirada de Alejandro debilitó lógicamente la posición griega en la India y la noticia de su muerte provocó una grave crisis. Aún en vida de Alejandro fue asesinado Filipo por sus propios compatriotas y se produjo un levantamiento en la región del bajo Indo, que provocó importantes desplazamientos del poder: Poros se convirtió en amo de la región del bajo Indo, y el griego Peithon, en gobernador del alto Indo; el rey de Taxila se hizo casi independiente. Pero esta situación tampoco duró mucho tiempo. En el 318 a. C. murió Poros asesinado por el general griego Eudamos, que como Peithon, volvió la espalda al imperio indio para intervenir en las guerras de los diádocos.

De esta manera, apenas transcurridos diez años desde la campaña de Alejandro, se desvaneció la soberanía griega en la región del Indo. Pero, a pesar de una dominación tan efímera, algunos sucesores trataron de reclamar más tarde una herencia que consideraban legítima. Veremos cómo el griego Demetrio emprende desde Bactria una nueva campaña contra la India (a partir del 183 a. C.) que tuvo consecuencias más duraderas que la de Alejandro.

Sin embargo, no deben considerarse las relaciones indo-griegas únicamente bajo el aspecto militar y político. Los lazos culturales que se establecieron a través de los encuentros guerreros fueron de gran valor para ambos países. El interés del propio Alejandro no se reducía a las acciones militares, y vemos cómo en su séquito había cronistas y escritores que anotaban sus observaciones sobre el país y las gentes, las religiones y las cuestiones de fe. Ha sido descrito en distintas ocasiones el encuentro de Alejandro con el asceta indio Kalanos (que era llamado así por los griegos porque solía decir kalyānam, «salve»). Este Kalanos dejó consumir su cuerpo por las llamas sobre una pira ante el ejército de Alejandro. No se ha podido demostrar que Sócrates disputase en Atenas con un indio, ni que Platón hubiese proyectado un viaje a la India. Las relaciones indo-griegas en el terreno espiritual han sido objeto de muchas especulaciones que hasta hoy no han podido ser probadas. Para algunos científicos del siglo XIX (Windisch, Weber) el teatro indio nació bajo la influencia griega, pero hoy esta teoría no encuentra casi partidarios, ya que hay que contar siempre con la posibilidad de una evolución paralela independiente. Lo mismo sucede con alguna analogía sorprendente en el ámbito filosófico (teoría india de la reencarnación y teoría griega de la palingenesis) o en el político (la *República* de Platón y el *Arthaśāstra* de la antigua India).

Testimonios de la convivencia indo-helénica son las creaciones del arte de Gandhāra, floreciente en la época de transición como consecuencia de las conquistas griegas en las regiones de Kābul y Peshāwār y en el que se funden el contenido budista y la forma griega en un nuevo estilo[4]. Siglos más tarde quedaría patente la fecundidad del encuentro con Grecia en un terreno completamente distinto, en el terreno de la astronomía; los textos científicos indios han tomado del griego toda una serie de términos técnicos. En la obra de Varāha-Mihira (siglo VI d. C.) encontramos gran número de influencias griegas, y algunos tratados como el *Pauliśa-Siddhānta* y el *Romaka-Siddhānta* delatan ya en sus títulos sus relaciones occidentales.

7. Chandragupta Maurya. Megástenes y el estado ideal de Kautalya.

I. CHANDRAGUPTA MAURYA

Poco después de la campaña de Alejandro en la India se produjo en Magadha un profundo cambio político que tuvo amplias consecuencias en todo el subcontinente: Chandragupta, cuyo origen es incierto, derrocó a la dinastía usurpadora de los nanda y fundó la dinastía maurya, cuyo máximo representante habría de ser el emperador Aśoka. Chandragupta llegó al poder probablemente hacia el año 320 a. C. Parece plausible relacionar la caída de la dominación griega en el noroeste con la subida al poder de Chandragupta y la creación del primer imperio indio, el de los maurya, como reacción natural a la dominación extranjera. En todo caso, los autores griegos y romanos debieron entenderlo así. Justino escribe sobre Seleuco, que se convirtió en el rival griego de Chandragupta, y analiza también la situación interna india: «Entonces se fue él (Seleuco) a la India, donde, tras la muerte de Alejandro, los indios habían asesinado a su gobernador, creyendo que con su muerte se librarían del yugo de la esclavitud. El artífice de la libertad fue Sandrocottus (forma latina del griego Sandrakottos = Chandragupta), pero aquello que él había llamado libertad se convirtió, tras la victoria, en esclavitud; se adueñó del trono y mantuvo al pueblo, que había liberado de la denominación extranjera, bajo el peso de la esclavitud. Era de origen bajo, pero, alentado por los dioses, se había propuesto alcanzar la dignidad real ...» (Justino, 15, 4, trad. C. Schwarz.) Justino escribe también que Chandragupta tuvo un encuentro con Alejandro, al que ofendió, pero que pudo escapar. Esta versión es puesta en duda, en general, y se supone (Gutschmidt) que debe leerse Nandro en lugar de Alejandro, es decir, que Chandragupta ofendió al rey nanda. También en Plutarco aparece descrito el encuentro de Chandragupta y Alejandro, y se dice que Chandragupta había querido convencerle de que llevara a cabo una guerra contra el rey de la tierra oriental del Ganges (seguramente el rey nanda). Si damos crédito a esta versión, Chandragupta buscó en Alejandro un aliado contra el rey nanda. Las

fuentes indias son contradictorias pero confirman el cambio de dinastía habido en Magadha; introducen además un personaje nuevo, el ministro de Chandragupta, llamado Kauṭalya o Cānakya, que no aparece en las fuentes griegas, del mismo modo que Alejandro tampoco figura en las fuentes indias. Ese ministro, considerado también autor de un importante tratado sobre la teoría del estado, se convierte en el personaje clave del *Mudrārākṣasa,* un drama de Viśākhadatta, que vivió probablemente en el siglo IV d. C. El drama presupone que Cānakya había sido ofendido por el rey nanda y que se había aliado como venganza con Chandragupta, que tenía intenciones usurpadoras. Un pacto con el rey Parvata (erróneamente identificado por B. Breloer con el rey Poros) hizo posible la victoria sobre los nanda. Parvata, cuyo reino debió estar situado en el noroeste y que era considerado un bárbaro extranjero, obtuvo la mitad del reino nanda. Después de que Parvata fue envenenado por una mujer (una «chica envenenadora») su hijo Malayaketu, al que se había unido el ministro del último rey nanda, reclamó derechos hereditarios. El drama comienza cuando Malayaketu y sus aliados (entre ellos los reyes de Persia, del Sind y de Cachemira) se disponen a atacar Pāṭaliputra, la capital de Chandragupta. A través de siete actos se desarrolla un drama de intriga conducido con una habilidad y una sutileza que no encuentran semejanza con ningún otro de este género en toda la literatura universal. Construido según las reglas de la teoría del arte indio, dispone además de una trama compleja, con un idioma lleno de alusiones, cualidades que delatan a un autor de talento y que presuponen un público cortesano culto. La obra describe cómo se deshace por medio de astucias y artimañas el pacto de Malayaketu y cómo es atraído el exministro nanda por Chandragupta para ocupar el puesto de Cānakya, pues éste ha llegado a la conclusión de que sólo la unión entre el antiguo ministro nanda y Chandragupta puede dar un carácter duradero a la nueva dinastía maurya. Hasta aquí la obra de teatro y los hechos que presupone. De esta manera se representaron en el siglo IV d. C. los acontecimientos que habían tenido lugar más de seiscientos años antes. El tema vuelve a aparecer en numerosas obras indias, en muchos casos con cambios considerables. Lo auténticamente histórico se reduce a algunos hechos que también mencionan las fuentes griegas: el fin violento de la dinastía nanda, la usurpación de Chandragupta, la creación del imperio maurya y la lucha contra los reinos bárbaros del Noroeste, formados a raíz de la campaña de Alejandro.

El reino de Chandragupta se extendía desde el Indo hasta

Bengala, desde el Himālaya hasta la cordillera de Vindhya o más al Sur. Una poesía tamil del siglo II d. C. podría relatar el fracaso de un ataque del ejército maurya contra la ciudad india del Sur Madurā (= Madurai)[1]. Es probable que algunas de las regiones nombradas más tarde como propiedad del emperador Aśoka ya hubieran sido conquistadas por Chandragupta. El nuevo reino maurya sufre su primera prueba importante cuando Seleuco I Nikator («el Victorioso») trata de hacerse en el año 305 a. C. con la herencia india de Alejandro. La fuerza de la nueva gran potencia maurya impone al «Victorioso» una paz de renuncia. Todos los territorios al oeste del Indo hasta Kābul pasan a poder de Chandragupta. Seleuco recibió, al parecer, un número de elefantes que contribuyeron en la batalla de Ipsos (301 a. C.) a una victoria sobre Antigonos Monophthalmos. El acuerdo entre Chandragupta y Seleuco quedó sellado con una boda: Seleuco dio al rey maurya una de sus hijas como esposa.

II. LOS RELATOS ACERCA DE LA INDIA DEL GRIEGO MEGASTENES

Megástenes llegó a la corte de Pāṭaliputra como enviado de Seleuco. Su relato de la India, que se conservó en fragmentos de autores griegos posteriores, sigue siendo la fuente más importante sobre la situación social y cultural de la época maurya. En las descripciones de esta época encontramos con mucha frecuencia en la historiografía moderna de la India una fusión de fuentes distintas. Muchas veces se unen las noticias de Megástenes y los testimonios del *Arthaśāstra,* atribuido a Kauṭalya o Cānakya, para dar una imagen completa de la cultura, y en algunos casos se aducen el libro del arte amatoria de Vātsyāyana o el código de Manu para caracterizar mejor este período. Estas obras fueron escritas seguramente más tarde, pero tampoco el *Arthaśāstra* pertenece con toda seguridad a aquel tiempo. Por ello vamos a centrar primero nuestra atención en Megástenes y luego en el *Arthaśāstra,* la obra sobre política más importante de la antigua India.

La descripción de la capital Pāṭaliputra (griego: Palibothra) parece muy verosímil: «En la confluencia de este río (Ganges) y de otro río (el Erannoboas) se encuentra Palibothra, con 80 estadios de longitud y 15 de anchura, formando un paralelógramo con una muralla de madera agujereada de manera que pudiese dispararse a través de los agujeros, delante hay un foso para defensa y para los desagües de la ciudad»[2]. La arqueología moderna ha descubierto en Patna restos de la antigua Pāṭaliputra:

en ella, aunque aún predomina la construcción en madera, aparecen ya columnas de piedra. Pero las excavaciones tuvieron que desarrollarse dentro de ciertos límites ya que la nueva Patna está construida sobre la antigua ciudad.

Mayor importancia que las noticias geográfico-topográficas de Megástenes, tienen los relatos sobre la situación social. Megástenes distingue siete grupos de oficios, una división que no volvemos a encontrar en ningún texto indio, pero que no tiene que ser forzosamente errónea: Megástenes veía a los indios con los ojos de un extranjero y los dividió según las profesiones que más le llamaban la atención. El primer grupo que nombra es el de los filósofos, «el de más prestigio», que celebra sacrificios privados y que también participa en los asuntos del estado, por ejemplo prediciendo el futuro al rey. Podemos ver en este grupo a los brahmanes que constituyen la primera de las cuatro castas indias.

«El segundo grupo es el de los campesinos, que parecen superar a los otros ampliamente en número; éstos están eximidos de las guerras y de otros servicios respecto al estado y se ocupan de la agricultura; y ningún enemigo sería injusto con un campesino si se encontrase con él en el campo ... Por la tierra pagan al rey arrendamientos, ya que toda la India pertenece al rey; al particular no le está permitido poseer tierras; además del arrendamiento pagan la cuarta parte (como impuesto) a la caja real.» La segunda casta india es la de los guerreros, que figuran en Megástenes en quinto lugar, mientras que los campesinos (y artesanos) pertenecen a la tercera casta. Al tratar del *Arthaśāstra* veremos con más detenimiento las relaciones de propiedad. El tercer grupo que nombra Megástenes es: «el de los pastores de toros y ovejas y todos los pastores que no habitan una ciudad o un pueblo, sino que hacen su vida en tiendas ...».

«El cuarto grupo es el de los artesanos; y de éstos unos son armeros y los otros fabrican los útiles para el trabajo de los campesinos u otros trabajadores. Los artesanos no sólo están libres de impuestos, sino que también reciben su correspondiente ración de trigo del granero real.»

«El quinto grupo es el guerrero, preparado para la guerra, el segundo en número, y dedicado a la buena vida y al juego en tiempos de paz. Todos los soldados, caballos y elefantes de combate son alimentados por la caja real.»

«El sexto es el de los guardianes que espían todo y controlan lo que sucede en la India e informan de ello al rey, o, si su ciudad no tiene rey, a las autoridades.» Este pasaje ha

sido interpretado de manera muy distinta; es posible que Megástenes haya sido transcrito con imprecisión. En todo caso no debemos deducir de ello que había en aquel tiempo muchos reyes y repúblicas. El espionaje existió sin duda.

«Los séptimos son los consejeros y asesores del rey, que constituyen las autoridades civiles, las cortes de justicia y toda la administración.» Hasta aquí los siete grupos de Megástenes tal como han llegado hasta nosotros a través de autores griegos posteriores (Diodoro y otros) con algunas diferencias estilísticas. Merece especial consideración que los romanos Plinio el Viejo y Solino (éste simplemente copia al primero) conozcan una clasificación completamente distinta aunque se basan en Megástenes. Plinio (VI, 66) escribe: «Los pueblos indios más civilizados tienen una forma de vida muy diversa. Algunos trabajan la tierra, otros se dedican a la guerra y otros exportan sus productos e importan los del extranjero. Los mejores y más ricos dirigen los asuntos públicos, se ocupan de la administración de la justicia y son los consejeros de los reyes. Una quinta clase está consagrada a la filosofía, convertida casi en religión, y sus miembros ponen fin a su vida sobre una pira.» Pero: «... además de éstas, existe otra clase semisalvaje oprimida por un trabajo atroz, como la captura y la doma de elefantes, a la que deben las clases antes mencionadas su existencia ...»

Podemos suponer que los autores griegos han transcrito mejor el relato de la India de Megástenes que Plinio, quien da una versión demasiado simplificada de los hechos. De las citas de Megástenes se puede deducir un rígido centralismo en el estado maurya. Toda la India pertenece al rey, había dicho Megástenes. Desde el punto de vista indio podemos suponer que el rey era considerado el primer propietario, que existían grandes dominios estatales, pero que, por otro lado, los campesinos poseían tierras propias en enfiteusis. Los espías, guerreros, armeros y navegantes estaban al servicio del estado y eran pagados directamente por el rey. Megástenes nombra además tres grupos de empleados: 1) los agoránomos, que dirigían las obras de regadío, la construcción de carreteras y la medición de tierras; 2) los astinomos, funcionarios de la ciudad que controlan seis actividades, entre ellas la industria, el movimiento de forasteros y el comercio, y que recibían una décima parte del producto de las ventas (las mercancías tenían que llevar un sello oficial), y 3) los funcionarios militares que supervisaban la flota, los caballos, los elefantes, las tropas de infantería, etc.

Tampoco estos tres grupos aparecen citados en este orden en los textos indios. El *Arthaśāstra* nombra toda una serie de

vigilantes al servicio del estado, pero no distingue estos tres grupos. Megástenes destaca que en el segundo y tercero de estos grupos presiden cinco funcionarios cada una de las cinco actividades —ningún texto indio menciona estas «pentadi»—, lo cual no significa forzosamente que Megástenes estuviese equivocado.

Más dudosa es su afirmación de que no había esclavos en la India. «De las instituciones legales extrañas que existen entre los indios, debemos considerar verdaderamente admirable lo que han enseñado los viejos sabios. Estos han dispuesto por la ley que nadie sea esclavo. Como hombres libres se honra en cada uno la igualdad» (según Diodoro, trad. de Breloer).

Según Arriano, Megástenes dice: «También es admirable en el país de los indios que todos los indios sean libres y que ninguno sea esclavo. En este sentido los ilotas son esclavos entre los lacedemonios y realizan trabajos de esclavo. Entre los indios nadie es esclavo y mucho menos un indio.» Esto suena a alabanza, y a crítica velada de la situación griega. No cabe duda de que Megástenes se encontraba en un error. Los tratados de derecho y de política advierten de todas las obligaciones de los esclavos *(dāsa)*, de los que existen diversas clases: nacidos en la casa, adquiridos en el juego o en la guerra, comprados, regalados, etc. Nārada nombra quince clases distintas, y Manu, siete. Sin embargo, es característico para los esclavos de la India antigua que nunca destacaron numéricamente como en Grecia o en Roma. La mayor parte de los esclavos indios eran esclavos domésticos, siervos de sus amos; sólo algunos trabajaban en las minas o en las industrias. Los *śūdra,* la cuarta casta india, y con ellos distintos grupos de población particularmente despreciados, realizaban trabajos y todos los tipos de servicios más bajos, pero no eran esclavos sino trabajadores asalariados, igual que los de alquiler, los *karmakara,* que menciona el *Arthaśāstra.* Por ello no es de extrañar que Megástenes, que conocía la vida en Grecia, llegase a pensar que los indios no poseían esclavos. El énfasis con que lo dice hace suponer que admiraba a la India en este aspecto. Las noticias de Megástenes se extienden también a las especiales características culturales y religiosas de la India antigua, pero tenemos que limitarnos a lo dicho en este marco de la historia de la India.

La discusión acerca del problema de Megástenes se reavivó de nuevo con un manuscrito hallado por Shama Shastry a principios de nuestro siglo, y dado a conocer en 1909 al mundo de la ciencia. Nos referimos al ya aludido tratado político de Kauṭalya (o Cānakya), el *Kauṭalīya Arthaśāstra.* Es la obra más importante sobre el arte del gobierno de la antigua India; más aún, es una de las grandes obras de la literatura política universal, y merece por ello un estudio detenido y una especial atención. Otto Stein comparó en 1921 este nuevo texto con el relato de Megástenes, y llegó a la conclusión de que los datos no concuerdan y que por tanto el *Arthaśāstra* no pertenece al tiempo del Chandragupta y no pudo ser obra de su ministro. Sin embargo, hay que preguntarse si se pueden comparar estos textos. Por un lado tenemos el relato de un enviado griego, que vio la India con ojos griegos y la juzgó según un juicio de valor griego; por otro lado, un tratado de teoría del estado *(= Arthaśāstra),* que trata de representar los medios y los caminos del gobierno, fuera del tiempo, y que evita toda referencia a hechos históricos. Se ha comparado este tratado muchas veces con el *Príncipe* de Maquiavelo, y, de hecho, encontramos tanto en uno como en otro una actitud que defiende lo útil por encima de lo bueno y de lo malo. Existen, sin embargo, considerables diferencias entre el *Príncipe* y el *Arthaśāstra:* no sólo en la diversidad de los fines que justifican los medios, sino también en la manera de exponerlo. Maquiavelo invoca una y otra vez hechos históricos conocidos de los que extrae las ideas «maquiavélicas». El *Arthaśāstra* de Kauṭalya menciona en algunas ocasiones los reyes mitológicos, pero no se basa en la historia india. Tenemos así ante nosotros un tratado típico indio que expone y clasifica sistemáticamente el tema que trata. Los métodos de tortura se analizan tan objetivamente como los factores de la vida política o las pasiones de un rey. El método decisivo en el *Arthaśāstra* es el optativo: «Que el rey actúe de una manera u otra, como sea conveniente.» Se tienen en cuenta todas las eventualidades y se propugnan en cada caso otras decisiones. El objetivo de la política consiste en convertir al rey en el centro de un círculo de estados (en un *Vijigīṣu).* La teoría del círculo de estados es probablemente más antigua que Kautalya y aparece también una y otra vez en la literatura narrativa india. La idea es la siguiente: el vecino fronterizo es el enemigo natural, pero el estado vecino a éste es un aliado natural. A éstos se añaden aquellos que limitan con los amigos y los enemigos, los que

viven al margen y los neutrales. Heinrich Zimmer el Joven[3] ha llamado a esta teoría del círculo de estados (sánscrito: *maṇḍala* = círculo) «geometría política» y ha demostrado la validez de esta teoría en la Europa de los siglos XVIII y XIX. Sólo hay que recordar, por ejemplo, la enemistad «natural» entre Francia y Alemania y las buenas relaciones entre Francia y Rusia, las malas entre Rusia y Japón...

De las tres metas de la vida del indio: *dharma* (derecho y moral), *kāma* (amor) y *artha* (utilidad política) —como cuarta meta se cita también *moksa*, la salvación—, la utilidad política es lo más importante para el autor del *Arthaśāstra*. Lo mismo sucede con reyes y políticos. Si una decisión entra en conflicto con el derecho *(dharma)* es necesario decidirse por la utilidad política. Partiendo de esta idea, las exigencias del *Arthaśāstra* son compatibles con el fin que persigue el *artha;* únicamente a nosotros nos parecen inmorales, cínicas y sin escrúpulos al compararlas con las leyes morales de las grandes religiones. La doctrina del estado de Kauṭalya trata al hombre con extraordinario escepticismo; nadie merece confianza, cada cual busca el punto débil del otro. El mundo no conoce ni el respeto ni la compasión.

El número de espías es enorme (de esto también da noticia Megástenes) y se mezclan entre el pueblo utilizando los más diversos disfraces (de mendigos, monjes, bufones, etc.) para descubrir a los traidores y enemigos del estado. En algunas ocasiones tratan incluso de hacer propaganda en favor del rey. Un pasaje del *Arthaśāstra* aconseja que dos agentes provoquen una discusión en una asamblea del pueblo. Uno deberá quejarse del rey por sus impuestos altos y sus castigos severos, dándole así al otro la oportunidad de rebatir al primero y a los demás (sin duda numerosos) que estén de acuerdo con él. El segundo deberá destacar que las gentes sufrían antes tanto en el «estado de peces» que eligieron a un rey al que pagaban impuestos a cambio de la protección. También la antigua epopeya india deplora en algunas ocasiones los inconvenientes de los tiempos sin rey. El «estado de peces» es un concepto indio para lo que nosotros llamamos «lucha de la selva». Los peces grandes se comen a los pequeños, quiere decir el término indio. Nada más lógico que tratar de cambiar esta situación por medio de un pacto social, de un *contrât social*. La visión escéptica del hombre de Kauṭalya trae consigo que en su obra el hombre, como ser político, constituya un ente mucho más diferenciado, pero también más ambiguo, que en cualquier otra obra de la literatura india. Me parece que es precisamente este rasgo el que asegura al *Arthaśāstra* un lugar destacado en el

mundo de la literatura. Para dar un ejemplo: en un capítulo se enumeran los seducibles en el reino del enemigo; se distinguen cuatro grupos: los exasperados, los asustados, los ambiciosos y los orgullosos. Cada grupo es analizado individualmente. Al grupo de los exasperados pertenecen, por ejemplo, los que son oprimidos por un favorito, los que son postergados injustamente o aquellos cuyos parientes fueron desterrados. Al grupo de los asustados pertenecen aquellos cuyas fechorías se han hecho públicas, aquellos que están aterrados por un castigo que cayó sobre otro por la misma falta, etc. Según su tendencia para pertenecer a uno de estos cuatro grupos el rey tratará de agitar a estos seducibles por medio de sus agentes; a los exasperados, por ejemplo, con estas palabras: «Como un elefante furioso, que montado por un borracho aplasta todo a su paso, así se ha alzado este rey, que no posee el ojo del libro de la doctrina y que es ciego, para destruir a las gentes de la ciudad y del campo. Es posible dañarle soltando contra él a otro elefante (un rival). ¡Muestra tu ira!»

En otra parte del *Arthaśāstra* se estudian las razones que inducen a las personas a abandonar el reino. Primero se cita a otros maestros que nombran como causas: «La destrucción de lo ganado a fuerza de trabajo, la desaparición del poder, el desprecio hacia las ciencias, la desesperación, las ganas de viajar, la desconfianza o enemistad con los poderosos.» No contradice el autor del *Arthaśāstra* estas opiniones, pero reduce las causas a una fórmula breve: «miedo, falta de medios de vida, ira». El debate nos muestra que la emigración constituyó al parecer un grave problema en la India antigua. La suerte de muchos estados parece haber dependido en cierto grado de ello, igual que las condiciones de vida en un estado decidían si los súbditos se quedaban o si huían. «Después de abandonar su país, pobres y llenos de codicia, los súbditos del enemigo, acosados por el propio ejército, por bandidos y tribus del bosque, acudirán por sí mismos, o aconsejados, a mí. Mi economía florece, postrada está la del enemigo; sus súbditos acudirán a mí atormentados por el hambre.» Aquí demuestra el tratado político de Kauṭalya la importancia de los factores económicos para el binestar de un estado y lo importante que es tener en cuenta la situación política de los otros países.

Kauṭalya ve que en el mundo de la política no existe nada absoluto, sino que todo tiene un valor relativo. De esta manera llega, respecto al crecimiento, la inmovilidad y la decadencia de un estado, a la siguiente conclusión:

1) «En aquella política en que él pueda decir: 'así impulsaré las empresas propias, como fortalezas, obras de regadío,

comercio, colonización de terrenos baldíos, minas, bosques, ganados de elefantes, y podré dañar a las empresas enemigas', esa política deberá seguir; esto es el crecimiento.»

»'Mi crecimiento será más rápido, importante o tendrá más probabilidades de crecimiento, y al contrario el del enemigo.' Cuando haya reconocido esto debe vigilar el crecimiento del enemigo.

»En aquel crecimiento en que no surjan frutos al mismo tiempo (para él y el enemigo) deberá hacer las paces.»

2) «O en aquella política en la que viera los daños en las propias empresas, pero no en las del otro, en esa no seguirá; ésta es la decadencia.

»'En un plazo más largo tendré más o menos probabilidades de crecimiento, y al contrario el enemigo.' Cuando haya reconocido esto contemplará la decadencia.

»O en una decadencia en que no surjan frutos al mismo tiempo, deberá hacer las paces.»

3) «O en aquella política en la que no vea ni crecimiento de las propias empresas ni decadencia; éste es el estancamiento.

»'Estaré estancado menos tiempo o con más probabilidades de crecimiento, y al contrario el enemigo.' Cuando haya descubierto esto contemplará el estancamiento.

»O en un estancamiento en que no surjan frutos al mismo tiempo, hará las paces» (trad. Wilhelm).

Estos pasajes del *Arthaśāstra* tienen una validez fuera del tiempo, pero es probable que esa validez fuese deducida de la realidad. Los capítulos como los que tratan de los movimientos de emigración dejan sentir con toda claridad su realismo, aunque no podamos reconstruir los distintos casos concretos. También el capítulo sobre el crecimiento, el estancamiento y la decadencia de un reino, resulta lleno de realismo, a pesar de la forma esquemática en que está expuesto. Los capítulos del *Arthaśāstra* que tratan de la economía y la justicia presentan normas específicas, pero ignoramos si éstas llegaron a tener fuerza legal en la época maurya o en otro tiempo.

El sistema económico del *Arthaśāstra* es centralista y dirigista. Todas las ramas de la economía deben servir a los intereses del estado y fortalecer y aumentar el poder estatal. En contraposición a teorías del estado más antiguas, que cita y rebate Kauṭalya, se considera como más valiosa la ganancia de tierras que la de oro, pues ganancia de tierra significa también ganancia de oro. Es enorme el interés por el aprovechamiento de las riquezas del subsuelo y no sólo por la ganancia de oro. Kauṭalya reconoce la importancia militar directa de las distin-

tas empresas económicas: las riquezas del subsuelo y la madera sirven para la fabricación de carros de combate, de armas, y para la construcción de fortalezas; las tierras de pastos son importantes como reservas de caballos y camellos de guerra; la construcción de nuevas carreteras crea nuevas rutas para la guerra. El ejército es pagado con los ingresos del estado, los beneficios que arrojan las empresas estatales y los impuestos que tienen que pagar los trabajadores particulares y los comerciantes. A diferencia de períodos más antiguos de la historia india, como la época de Buda, donde los comerciantes ricos y los terratenientes tenían un papel importante y respetado en la vida del estado, en el tratado político que comentamos domina la economía del estado, es decir, del rey. Un capítulo titulado «La extracción de las espinas» está dedicado a las catástrofes naturales, pero también a los comerciantes y artesanos, a los que se anuncian los más severos castigos, incluso por pequeñas faltas; por ejemplo, no pueden retener una mercancía para aumentar su precio, procedimiento del que puede y debe servirse el estado cuando existe exceso de determinados productos. En tiempos difíciles le está permitido al estado casi todo para obtener sus impuestos e ingresos. Las contribuciones de los campesinos también aumentan por encima de la medida normal, y los funcionarios deben de controlar las tierras de los campesinos a partir de la siembra. Como métodos para privar de su propiedad a los empresarios particulares, el tratado cita, entre otras, las siguientes prácticas: un agente se pondrá al servicio de uno de estos señores y mezclará monedas falsas entre el salario que reciba, para poder acusarle así de un delito grave; un agente se convertirá en socio de un comerciante y se encargará de que le sea robado su dinero. Estos son consejos del tratado; nosotros no sabemos si fueron seguidos alguna vez; sin embargo, si estos métodos fueron empleados en otras épocas y en otros países, ¿por qué no también en la India antigua?

El libro segundo del *Arthaśāstra* trata de los inspectores *(adhyakṣa)* de las empresas estatales[4]. Cada sector de la economía está bajo el control de un determinado inspector; las minas, la orfebrería, las propiedades rurales, la navegación, etcétera. Existe un inspector para los caballos, otro para los elefantes, otros para las fábricas de tejidos y del alcohol, que también es un monopolio real. Hay un inspector de mercancías que fija los precios, y un inspector de aduana que impone los impuestos aduaneros. El recaudador mayor de impuestos controla los gastos del ejército, del gobierno y de la corte, y los ingresos que arrojan las empresas del estado y que llegan

en forma de impuestos de los hombres de negocios, comerciantes, etc. También se encarga del registro catastral y de la imposición de impuestos a la tierra de cultivo con la ayuda de un gran equipo de colaboradores. El tesorero administra los graneros, almacenes y tesoros del reino. En las propiedades rurales del estado, un inspector controla los trabajos del campo. En estas propiedades también trabajan *dāsa* (esclavos) y prisioneros de guerra; sin embargo, el número de los que trabajan a sueldo *(karmakara)* predomina aquí como en las otras ramas de la economía. Junto a las propiedades del estado existe la agricultura de las aldeas, que están obligadas a pagar la sexta parte de los ingresos como impuesto, además de un impuesto de agua, como puede leerse en los textos jurídicos indios. Aparte de estas contribuciones, que eran pagadas seguramente en especie, el pueblo podía ser movilizado para trabajos públicos, como la construcción de carreteras y otros trabajos de interés para la guerra. Cuando Megástenes escribe que toda la tierra pertenece al rey, esto no contradice la visión que da el *Arthaśāstra,* pues el campesino tenía la tierra en enfiteusis; el rey tenía derecho a las contribuciones citadas arriba y podía anular los del campesino si éste no cumplía con sus obligaciones. El primer capítulo del segundo libro del *Arthaśāstra,* que trata de la colonización de tierras vírgenes, expone cómo se organizaría la economía de una región sin colonizar. Las nuevas tierras deberían acoger el exceso de población del país de origen. Los campesinos recibirían la mayor parte del suelo, pero lo perderían si no lo cultivan o si lo hacen de manera insuficiente. Por iniciativa del estado se construirían en la nueva región minas, sistemas de regadío, pueblos, fortalezas, carreteras, y se explotarían los recursos minerales. El que tienda a ver en el estado del *Arthaśāstra* un estado ideal, deberá tomar los relatos de este capítulo como un «estado ideal dentro del estado ideal», pues en la colonización de las nuevas tierras, no hay que tener ya en cuenta (como puede verse en el *Arthaśāstra)* antiguos sistemas económicos y sociales. Sólo este capítulo trata ampliamente sobre la división en distritos administrativos de la tierra de cultivo. A 800 pueblos corresponderá un *sthānīya;* a 400 pueblos, un *dronamukha;* a 100 pueblos, un *kārvaṭika,* y a 100 pueblos, un *saṃgrahana.* Bajo estos términos del sánscrito habrá que entender seguramente centros de administración dependientes (esto no lo dice el texto) bien de la autoridad inmediata superior o de la central del reino. Las nuevas tierras se colonizarán sobre todo con familias *śūdra,* es decir, con miembros de la última casta, para los que tiene interés económico la colonización de tierras nuevas, aunque el rey sea el primer

propietario de la tierra y exista la obligación de cultivar. Los colonos tienen que cultivar la tierra, si no la pierden, y no tienen derecho a venderla. Al principio reciben del estado simiente y ganado y no tienen que pagar aún impuestos. La tierra que es entregada a los sacerdotes brahmanes y a determinados funcionarios del estado está libre de impuestos. La organización administrativa de las nuevas tierras tiene un parecido sorprendente con sistemas posteriores conocidos principalmente a través de inscripciones del sur de la India. Sobre esto se volverá a tratar en el capítulo «India meridional y Ceilán».

En esos sistemas posteriores se divide todo el país en distritos administrativos parecidos a los de las tierras nuevas del *Arthaśāstra*. Tenemos, incluso, noticia de los nombres de los cargos de los funcionarios que presiden las distintas unidades administrativas, como en el pasaje del *Arthaśāstra* que trata de los deberes del ya mencionado recaudador mayor de impuestos (*Arthaśāstra*, II, 35). De éste dependen los *gopa*, que son responsables de los impuestos de un grupo de pueblos, de cinco a diez. Toda la tierra de cultivo se divide en cuatro provincias dirigidas por un gobernador provincial (*sthānika*). Todavía no se sabe si los *gopa* dependían del gobernador provincial o directamente del recaudador mayor de impuestos. Parece posible que algunos estados indios posteriores conociesen el sistema administrativo del *Arthaśāstra* y que lo pusiesen en práctica con las modificaciones necesarias, aunque también pudiera ser que el *Arthaśāstra* reflejara en este punto situaciones reales.

Del mismo modo hay que preguntarse, ante la lista de los sueldos (*Arthaśāstra*, V, 3), que presenta una imagen de la jerarquía burocrática, si fue inventada para que un rey que estudiase este tratado la pudiese tomar como modelo para una jerarquía de funcionarios o si refleja una situación real de los sueldos. El hecho de que, a partir del actor teatral y con una sola excepción, reciba cada grupo el doble que el anterior no significa forzosamente una ficción, pero sí, por lo menos, una esquematización de situaciones auténticas. Los sueldos aparecen dados en *pana*, una moneda sobre cuyo valor se hablará después, y corresponden a las cifras siguientes: 48.000: el sacerdote de los sacrificios, el profesor (¿del rey?), el primer ministro, el sacerdote de la corte, el jefe supremo del ejército, el príncipe heredero, la madre del rey y la esposa principal; 24.000: el mayordomo, el recaudador mayor de impuestos, el tesorero mayor y otros; 12.000: los príncipes, las madres de los príncipes, los miembros del consejo de ministros y otros; 8.000: los presidentes de los gremios, el inspector de los elefantes, el ins-

pector de los caballos, el inspector de los carros y los jueces; 4.000: los inspectores de las tropas de infantería, de la caballería, de las unidades de carros de combate, de las tropas que combatían sobre elefantes; los inspectores de los bosques destinados a la producción de madera y a pasto para los elefantes; 2.000: los combatientes en carros de combate, cornacas (conductores de elefantes), entrenadores de caballos y otros; 1.000: astrólogos, adivinos, narradores de leyendas, conductores de carros, y vates; 500: soldados de infantería especializados, contables, escribas, etc...; 250: actores; 120: artesanos; 60: diversos vigilantes y criados de poca importancia.

Entre 500 y 1.000 reciben los profesores y sabios según les corresponda por méritos. Detrás siguen, entre otros, dos grupos que son de especial importancia para la seguridad del estado: los espías y los agentes. Los que actúan disfrazados de monjes, comerciantes o ascetas, reciben 1.000 *pana;* los mensajeros de pueblos, asesinos pagados, envenenadores y las monjas mendicantes espías, reciben 500 *pana.* Al final de este pasaje se establece además que los hijos y las mujeres de los funcionarios que mueran en acto de servicio recibirán alimento y sueldo. No está del todo claro si estas disposiciones se refieren a todos los grupos antes citados, y si se llevaron a cabo, en realidad, estos servicios. Resulta interesante la componente de previsión social en el centralismo que propugna el *Arthaśāstra.*

El carácter centralista queda de nuevo confirmado con la lista de sueldos. Los principales sectores de la economía están controlados por inspectores a sueldo. Las tropas y sus jefes reciben sueldos. Nada delata un principio de feudalismo. Incluso los soldados fronterizos están pagados por el estado y no son vasallos de una fortaleza fronteriza. El *Arthaśāstra* advierte además que los salarios estarán calculados de manera que cada uno cumpla con sus obligaciones y siga fiel al rey Pasajes como éste sorprenden por su gran psicología y vuelven nuestra mirada sobre su legendario autor, que, fuera quien fuese, tuvo que ser un psicólogo de primer orden.

El *Arthaśāstra* no dice si los sueldos eran pagados al mes o al año y si el *pana* era de oro o de plata. Los sueldos de los funcionarios del estado son relativamente altos, incluso como ingresos anuales, si tenemos en cuenta que los braceros, los vaqueros y esclavos *(dāsa)* de las propiedades rurales del estado, recibían, además del alimento, 1,25 *pana* como sueldo al mes. La diferencia entre los ingresos de estos trabajadores del campo y el sueldo de la escala más baja de los funcionarios es demasiado grande, si tomamos el sueldo de los fun-

cionarios como ingreso mensual. Por otro lado, el sueldo mensual de los trabajadores del campo sería demasiado bajo si fuese en *pana* de cobre. Es probable, entonces, que la lista de sueldos represente los ingresos anuales y que el *pana* del *Arthaśāstra* haya de entenderse como *pana* de plata. Las listas de productos del *Arthaśāstra* aparecen sin precios. En la mayoría de los casos, el *pana* se menciona en relación con las multas de las que se nombran varios centenares, lo que a su vez pone de manifiesto las fuentes de ingreso que la justicia abrió para el estado. En un capítulo del *Arthaśāstra* (IV, 10) se enumeran detalladamente las penas corporales pagadas con multas. La pérdida del dedo del medio y del pulgar puede evitarse pagando 54 *pana;* la amputación de los cinco dedos, pagando 100 *pana;* la amputación de la mano derecha equivale a 400 *pana;* la de ambos pies, a 600 *pana;* librarse de ser cegado cuesta 800 *pana.* La pena de muerte no puede ser compensada con dinero.

A través de esas relaciones puede conocerse el valor relativo del *papa* y también el valor del *pana* para el que no lo tiene. Por otra parte no se debe a las leyes que aparecen en este libro, la imagen incierta de su autor en la historia india. Las normas no son más duras, sino incluso más suaves que las de los códigos brahmanes. Depende únicamente de los métodos políticos que emplea el *Arthaśāstra,* sin escrúpulos cuando lo requiere el interés político (el *artha).* Entonces son confiscados los bienes de los templos, se inventan oráculos, se cometen asesinatos y se sirven venenos. La «tácita violencia del castigo» *(tūṣnīmdanda)* es uno de los fenómenos más terribles que acompañan al despotismo, y no sólo al oriental. Lessing hace decir al príncipe en su tragedia *Emilia Galotti:* «¡Vale!, tampoco yo me asusto ante un pequeño crimen. Sólo, buen amigo, que debe ser un pequeño y silencioso crimen, un pequeño y útil crimen.» Y, sin embargo, a este príncipe ya le estaban impuestas otras limitaciones. Ningún tratado de política ha formulado después del *Arthaśāstra* los métodos de la política despótica de una manera tan abierta. Max Weber, que no escribió aún sobre este tratado en su «Etica económica de las religiones del mundo», reconoció más tarde: «A su lado el *Príncipe* de Maquiavelo es inofensivo.» Todos los tratados de política indios escritos después son más «inofensivos» en el sentido de que suavizan u omiten todos los consejos que están en conflicto con la moral de la religiones indias. El *Nītivākyāhrta*[5] (la ambrosía de las sentencias políticas) se basa sin duda en el *Arthaśāstra* de Kauṭalya, pero su autor, Somadeva, que perte-

necía a la religión jainista, no cita su modelo. Se ha supuesto que Somadeva no alude al *Arthaśāstra* porque de todas maneras ya era conocido por todo el mundo, pero esto no parece muy convincente, ya que el *Arthaśāstra* no alcanzó nunca una gran difusión y llegó incluso a perderse durante muchos siglos; al menos para amplios sectores, debido a su contenido comprometido. Somadeva, seguidor del jainismo, no quiso probablemente citar como modelo suyo este discutido tratado político. Por eso sólo ha copiado los pasajes menos peligrosos.

La literatura india conoce también la crítica abierta contra el autor del *Arthaśāstra*. El gran poeta del sánscrito Bāna se pregunta si puede existir dignidad en aquellos que siguen como modelo las crueles ideas de Kauṭalya, cuyos maestros trabajan con la magia, cuyos ministros piensan en el engaño de otros y para los que es preciso exterminar a los hermanos carnales.

«Espinoso» es también el contenido del *Kāmasūtra,* el tratado de amor escrito por Vātsyāyana, sobre el que volveremos en un capítulo posterior. Tampoco este tratado alcanzó excesiva difusión, y sus teorías se apartaban en muchos aspectos de las normas religiosas. Sólo la India nueva, la Unión India, reconoce ambas obras, la política y la erótica, como grandes obras de la cultura, y hace constar, no sin orgullo, que la India ha producido grandes obras, no sólo en la esfera religiosa, sino también en la profana. Hoy aparecen en la India traducciones del *Kāmasūtra* en grandes ediciones y libros ilustrados dedicados a las esculturas eróticas de Khajurāho y Konārak. Desde 1958 existe una línea aérea entre Delhi y Khajurāho, creada expresamente para la visita a los templos [6]. También el autor del *Arthaśāstra* goza hoy de gran prestigio. Existe en Delhi una calle dedicada a Kauṭilya (Kauṭilya-Marg), y el barrio diplomático de Delhi se llama hoy Chanakyapuri (es decir, ciudad de Cānakya, alias Kauṭilya o Kauṭalya). Una revista política que se publica actualmente en la India lleva el título de «Kauṭilya». Nehru alude al hecho de que el autor del *Arthaśāstra* haya sido llamado el Maquiavelo indio. «El (Chanakya) era, sin embargo, en todos los sentidos un personaje mucho más importante, era más astuto y emprendedor ... Apenas existía algo ante lo que hubiese retrocedido Chanakya para realizar sus intenciones; no tenía escrúpulos, pero por otro lado era también lo bastante inteligente como para saber que sus objetivos podían perderse con medios no adecuados. Al parecer dijo mucho antes que Clausewitz que la guerra sólo era la continuación de la política por otros medios ... La guerra

ha de hacerse con fuerzas armadas; pero mucho más importante que la fuerza de las armas es el arte sublime de la estrategia, que destruye la moral del adversario, corroe sus fuerzas y le conduce a su ruina, o le lleva antes del ataque armado al borde del desmoronamiento ...»[7]. Nehru supone —como otros indólogos— que el autor del *Arthaśāstra* y el ministro del rey maurya Chandragupta son la misma persona. Casi todos los primeros científicos que se ocuparon del *Arthaśāstra* lo consideraron obra de este ministro. H. Jacobi llegó incluso a llamar al autor el Bismarck indio. Las dudas, que no tardaron en aparecer, existen también en la actualidad, con razón, pues la tradición india ha atribuido en muchas ocasiones obras literarias a autores legendarios y los análisis internos de la obra no han mostrado pruebas suficientes para atribuir con seguridad el *Arthaśāstra* a la época maurya.

Sin embargo, no hay duda de que el sistema económico descrito en el *Arthaśāstra,* y que tratábamos de reconstruir en las páginas anteriores, es centralista y combate cualquier iniciativa privada. Este aspecto también se pone de manifiesto a través del relato de Megástenes, que describe el reino de Chandragupta como un estado administrativo, burocrático, semejante por lo tanto al de Kauṭalya, y, en vista de las diferencias fundamentales entre ambos textos, no era de esperar mucho más. Otra consideración podría apoyar la tesis de que el *Arthaśāstra* perteneció a la época maurya. Las teorías del estado más antiguas, citadas en este libro, separan el estado y la economía, no están interesadas en empresas estatales y ven sólo en la ganancia de dinero y oro la llave del poder y de la gloria. La sed de oro de los nanda ha sido confirmada en muchos casos. ¿Nos encontramos aquí ante teóricos del estado de la época nanda? Entre los precursores del autor del *Arthaśāstra* destaca sobre todo Bhāradvāja; él defiende la usurpación por parte del ministro cuando se aproxima la muerte del rey. También otros autores prefieren el rey fuerte de humilde cuna al noble pero débil. La dinastía de usurpadores nanda podría coincidir con la preferencia por reyes de origen humilde. Sin embargo, la legitimidad del rey maurya, Chandragupta, también tiene una base débil. De esta manera no resulta satisfactorio el intento de identificar a los enemigos citados en el *Arthaśāstra* con los teóricos políticos de los nanda. Otros opinan que el *Arthaśāstra* pertenece sólo en su esencia a la época maurya, y que fue ampliado en siglos posteriores. Lo cierto es que nadie ha podido señalar el límite entre lo antiguo y lo nuevo. El especialista en sánscrito sólo puede prevenir

contra la utilización indiscriminada del *Arthaśāstra* de Kauṭalya como ilustración del estado maurya. No obstante, este tratado político tiene también para el historiador un valor incalculable si lo considera como obra intemporal, como documento impresionante de la voluntad política de la India antigua, como ejemplo teórico del poder absoluto.

8. Los sucesores de Chandragupta. La monarquía absoluta y la ley moral

I. BINDUSARA

El imperio de Chandragupta sobrevivió a su muerte. La tradición jainista asegura que Chandragupta ayunó, como fiel seguidor de Jaina, hasta la muerte. Al parecer siguió a los 12.000 jainistas que emigraron a Mysore para salvarse de una inminente carestía que amenazaba el norte de la India. Un historiador tan crítico como Vincent Smith ha defendido esta tradición que confirman las inscripciones del siglo VII de Sravana Belgola (el exilio jaina). El hijo de Chandragupta le sucedió en el trono. Los griegos le llamaron Amitrochates, en sánscrito Amitraghāta, «el exterminador de enemigos». Como las fuentes dicen poco acerca de su persona, sólo podemos suponer que hizo honor a este sobrenombre. Su auténtico nombre fue Bindusāra (según las fuentes budistas) o Bhadrasāra, o también Nandasāra (en los *Purāna*). Podemos reconstruir sólo una parte de los acontecimientos históricos acaecidos durante su reinado. Llama la atención que Aśoka dominase grandes territorios de la India meridional y que no tengamos noticia de que los conquistó. Tal vez los recibió Aśoka como herencia; aunque es probable que estos territorios meridionales fueran conquistados por Bindusāra o por Chandragupta. Las relaciones diplomáticas con Seleuco I Nikator prosiguen también bajo Bindusāra; Demaco sustituye a Megástenes como embajador griego. Otro enviado, llamado Dionysos, representa en la corte de Bindusāra al rey de Egipto Tolomeo II Filadelfos. Bindusāra se encuentra para nosotros un poco en la sombra, entre su padre Chandragupta y su hijo Aśoka. Esto se debe en parte al hecho de que las fuentes que han llegado hasta nosotros hablan muy poco de él.

II. AŚOKA

Aún en vida de su padre, Bindusāra, Aśoka (en realidad Aśokavardhana) había sido regente (*uparāja*) en Taxila (en el noroeste del imperio) y más tarde en Ujjain. Los datos que existen sobre su vida, como los de los otros reyes maurya, han

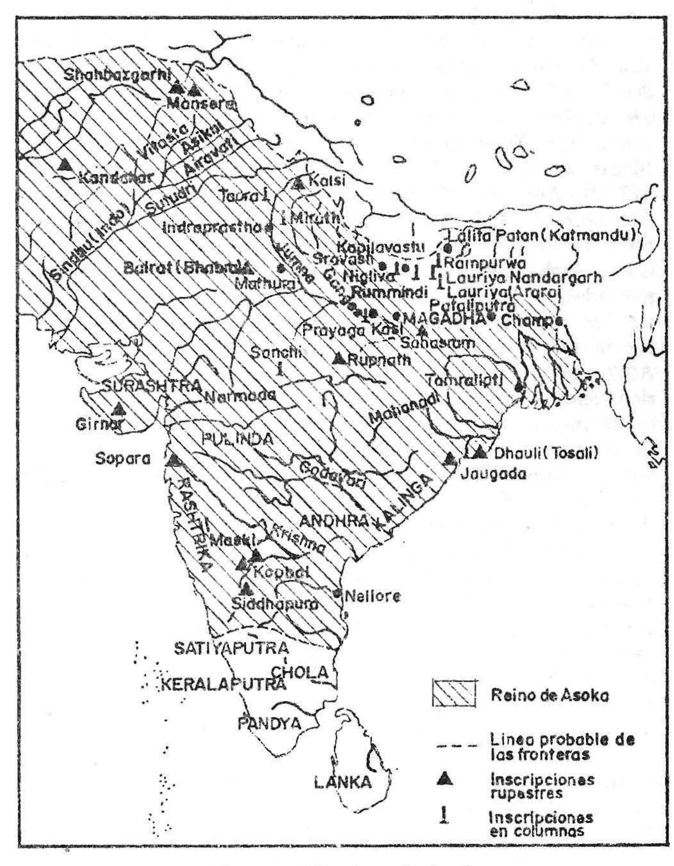


Fig. 3. El reino de Aśoka.

sido objeto de largas controversias científicas. Uno de los puntos de referencia más importante es el XIII de sus edictos rupestres, en el que se citan como contemporáneos a los reyes Antiyaka, Tulamaya, Antekina, Maka y Alikasudara. F. W. Thomas ha identjficado a estos reyes y descubierto como fecha en que reinaron al mismo tiempo el año 258-57 a. C. (R. Thapar señala como fecha *ante quem,* el año 254 a. C., pero considera 256-55 como más probable). Según Thomas, se trata de los siguientes soberanos: Antioco II, Theos de Siria (261-246 a. C.), Tolomeo II Filadelfos de Egipto (285-247 a. C.), Magas de Cirene (283-259 a. C.: según Eggermont, hasta 252-50), Antígonos Gonatas de Macedonia (283-239 a. C.) y Alejandro de Epiro (272-255 a. C.). El último es identificado por Hultzsch como Alejandro de Corinto (252-244 a. C.). Como Aśoka indica en sus edictos el año en que fueron promulgados, se puede llegar a la conclusión (teniendo en cuenta los *Purāna* y las crónicas ceilandesas) que el año de su coronación fue el 270 a. C. (Thomas) o el 264 a. C. (Hultzsch). Aśoka reinó, según los datos indios y ceilandeses, treinta y siete años y subió al trono doscientos dieciocho años después de la muerte de Buda (cuya edad puede ser calculada a partir de aquí). Una gran dificultad en estos cálculos consiste en que, al parecer, Aśoka asumió el gobierno cuatro años antes de su coronación (es decir, 274 ó 268 a. C.). Según la opinión del holandés Eggermont, que publicó en 1956 una amplia investigación sobre la cronología del período de Aśoka, este intervalo de cuatro años es pura invención. Aśoka fue coronado —según él— en el 268 a. C. Eggermont sitúa los reinados de Chandragupta en el 317-293 a. C. y de Bindusāra en el 293-268 a. C. (según los datos de los *Purāna* sobre estos reinados) y afirma que, teniendo en cuenta los doscientos dieciocho años transcurridos desde la muerte de Buda hasta la coronación de Aśoka (en el año 268 a. C.), se puede establecer el año 486 a. C. como el año en que muere Buda, fecha probable también según otras versiones. Los cuatro años entre su advenimiento al poder y su coronación habían sido inventados únicamente por respeto al *Dīpavamsa* (pág. 76), según el cual Aśoka habría sido coronado en el año 264 a. C. No se ha dicho aún la última palabra a este respecto, aunque podemos fijar el reinado con un margen de error de pocos años, no como en el caso del rey Kaniṣka —sobre quien hablaremos en el próximo capítulo—, cuyas fechas oscilan aún entre varias décadas. Como ejemplo de los distintos métodos de cronología científica citemos el intento de establecer un punto fijo en la vida de Aśoka por medio de cálculos astronómicos. Según las fuentes budistas, Aśoka

realizó una peregrinación a los santuarios budistas después de un eclipse de sol. Entre los eclipses de sol que tienen lugar en el período de su vida, sólo podemos tener en cuenta el del 4 de mayo del 249 a. C. (Eggermont)[1].

Aśoka figura hoy en Occidente y en la propia India entre los personajes más importantes de la historia india. Pronto, sin embargo, desapareció el esplendor de su reinado del recuerdo de la posteridad, pero siguió viviendo a través de la tradición budista. No sólo en las fuentes ceilandesas, sino también en las tibetanas, se conservó su recuerdo de rey budista de magnitud legendaria. La investigación histórica de los siglos XIX y XX habría de redescubrir a Aśoka como personalidad histórica y colocar su vida y su obra en el gran contexto de la historia india. Una circunstancia feliz nos ha permitido obtener de Aśoka una imagen más clara que la de todos los reyes indios anteriores y de la mayoría de los posteriores (hasta la época musulmana): el descubrimiento de sus edictos rupestres —entre ellos catorce extensos— y el hallazgo de siete edictos sobre columnas, además de otras inscripciones. El primero que estudió estas inscripciones fue el inglés Prinsep, que dedujo, erróneamente, ante la repetición del sobrenombre Piyadassi, que se trataba de un rey ceilandés conocido bajo este nombre. Pero como en las crónicas ceilandesas aparece Piyadassi como sobrenombre de Aśoka, Prinsep tuvo que retractarse en el año 1837. Desde los días de Prinsep hasta nuestro tiempo las inscripciones de Aśoka, su lectura y traducción, han ocupado a los indólogos. Las inscripciones no están escritas en sánscrito, sino en «*prākrit* primitivo» (antiguo dialecto de la India central), con lo que se pretendía asegurarles la máxima difusión. Una inscripción hallada recientemente en Kandāhār es bilingüe: griega y aramea[2]. Las lenguas nos permiten deducir los pueblos que habitaban entonces la región de Kandāhār, por donde pasaba la importante ruta que desde la India llevaba a Ecbatana. La escritura de las otras inscripciones es la kharoṣṭhi (un alfabeto escrito de derecha a izquierda, derivado probablemente del arameo) y la brāhmana, en la que están escritas la mayoría de las inscripciones. Poniendo los lugares de hallazgo de los edictos sobre un mapa —aun cuando es muy probable que no hayamos encontrado todas sus inscripciones—, podemos comprobar la enorme extensión del reino de Aśoka, o, por lo menos, de su zona de influencia. Algunas de sus columnas han sido trasladadas en el curso de la historia a otros lugares (por ejemplo, a Delhi). Diversas columnas de las que da noticia el peregrino chino Hsüan Tsang todavía no han aparecido. Tal vez existieron inscripciones de Aśoka sobre materiales más pere-

cederos, p. e. sobre madera; pero de esto no sabemos nada. A las inscripciones se añaden las crónicas ceilandesas *Dīpavamsa* y *Mahāvamsa,* y otras obras que juzgan a Aśoka desde el punto de vista budista. De este tipo son también los testimonios tibetanos, entre los que destaca la «Historia del budismo en la India», de Tāranātha. La crónica de Cachemira *Rājataranginī* interesa sólo para siglos posteriores y da una imagen poco rigurosa de Aśoka.

Como ya dijimos antes, Aśoka fue, antes de subir al trono, virrey en Taxila, famosa e importante ciudad del noroeste del subcontinente, tanto por su comercio con Asia anterior como por sus centros culturales. Aśoka sofocó allí una rebelión de la población contra los funcionarios de Bindusāra. Taxila había sido independiente durante siglos antes de pasar a formar parte del dominio de los maurya, como consecuencia de la campaña de Alejandro, y constituía entonces uno de los focos de inestabilidad del nuevo imperio. Desde Ujjain (Ujjayinī), donde actuó después como virrey, volvió Aśoka a la capital del reino, Pāṭaliputra, a la muerte de su padre. Lo que sigue después ha sido descrito por las leyendas en tonos llamativos. Para llegar al trono, Aśoka asesinó a seis de sus hermanos (según Tāranātha; según otras fuentes, a veintinueve). Algo de verdad debe de haber en esta versión: tal vez el hecho de que Aśoka no fuese el príncipe heredero y tuviera que abrirse el camino hasta el trono por la fuerza. Algunos han interpretado que el período de estas luchas por el trono podían ser los cuatro años que, según la tradición, pasaron entre su subida al poder y su coronación (V. Smith). Según Eggermont no existió, como ya expusimos, este intervalo. Tal vez este fraticidio sea, sin embargo, una invención consciente, como los otros crímenes que le atribuyen, precisamente, las fuentes budistas para destacar al máximo la diferencia entre las maldades que cometió antes de su conversión y las buenas obras que realizó después. El poder de la conversión adquiere así una fuerza aún mayor (rasgo que hallamos también en otras religiones). Las atrocidades no son pocas: cuando las mujeres de su gineceo le dijeron en una ocasión que era feo, mandó quemar a las quinientas, lo que le valió el nombre de «el furioso Aśoka» (Caṇḍāśoka). Pero, no contento con esto, construyó un infierno sobre la tierra, inspirado —si creemos al peregrino chino Fa-hsien— en la visión del auténtico infierno. Dispuesto como hermoso jardín, rodeado de una muralla, el infierno de Aśoka trataba de atraer a los curiosos. Un monje budista que soportó con entereza todas las torturas provocó, al parecer, la conversión de Aśoka al budismo. La crónica de Cachemira nada sabe de es-

tas leyendas budistas ni del relato tibetano, según el cual Aśoka había llevado antes de su período cruel una vida de placer, por lo que había sido llamado Kāmāśoka. Estos sobrenombres se encuentran en contraste intencionado con su sobrenombre posterior: el piadoso Aśoka (Dharmāśoka).

El cambio decisivo en su carácter fue debido a una campaña que Aśoka emprendió contra el reino de Kalinga, situado en el Este (hoy: Orissa), en el noveno año después de su coronación. Tenemos noticia de este acontecimiento por su XIII gran edicto rupestre: «Ocho años después de su coronación el rey amado de los dioses, el rey Piyadassi, conquistó Kalinga. Ciento cincuenta mil personas fueron deportadas, cien mil fueron muertas y muchísimas más heridas. Después de la ocupación de Kalinga, el soberano amado por los dioses quedó muy impresionado por el *dhamma*, quería al *dhamma* y difundió el *dhamma*. El amado por los dioses sintió remordimientos por la conquista de Kalinga, porque cuando es conquistado un país por primera vez las matanzas, la muerte y la deportación de personas resulta muy triste para el querido de los dioses y pesa gravemente sobre su alma» [3]. El *dhamma* a que se alude aquí representa la moralidad y el recto comportamiento moral, si bien no en el sentido ortodoxo budista. Es la ley moral, llena de responsabilidad. El edicto de Kalinga es uno de los más impresionantes y humanos de la historia universal: un *document humain*, un momento estelar de la humanidad y del humanismo. Así al menos parece. A pesar de todo, recientemente han surgido dudas de que la política de Aśoka fuese en realidad tan noble y humana. R. Thapar ha destacado con mucha razón que si bien Aśoka sintió profunda pena por la guerra contra Kalinga, no hizo, por otro lado, nada por reparar la injusticia cometida o por devolver al reino de Kalinga la independencia perdida. Es verdad que Aśoka asegura al final de este edicto que la auténtica conquista es la conquista por el *dhamma*, pero anticipa, sin embargo, una seria advertencia a las tribus del bosque, cuya rebeldía era sin duda notoria. A pesar de sus remordimientos, les hace saber que tiene la suficientemente fuerza para proceder contra ellos con toda dureza en caso de necesidad. Este es el claro idioma de la violencia, pero de vez en cuando tenía que dar preferencia a su ley moral frente a la razón de estado. El imperio sobre el que reina, y cuyas dimensiones nombra con orgullo en el mismo edicto, le pone al alcance de la mano el sueño de un reino de paz, y suplica a sus hijos y nietos que no piensen en nuevas conquistas y que vean sólo como auténticas conquistas las hechas por el *dhamma*.

En la tierra de Kalinga se encuentran dos edictos de Aśoka

dirigidos no al pueblo, sino a sus funcionarios (*mahāmātra*), y que son un claro testimonio de su ética política.

«... Todos los hombres son para mí [como] hijos. Igual que deseo para [mis] hijos que participen en toda la gloria y fortuna de este mundo y del más allá, lo deseo para todos los hombres. Los pueblos fronterizos no sometidos se preguntan tal vez: '¿Qué intenciones tiene el rey respecto a nosotros?' Sólo tengo este deseo con respecto a los pueblos fronterizos; de esto deben convencerse: 'Así lo desea el rey: que no me teman y que confíen en mí; y sólo obtendrán gracias de mí, y no pesares.' Y también deben llegar a esta conclusión: 'El rey perdonará lo que pueda ser perdonado.' ... Y con el siguiente fin se ha hecho esta inscripción: para que los *mahāmātra* traten sin cesar de infundir fe en aquellos pueblos fronterizos y les animen a seguir el *dhamma* ...»[4]. En estos edictos faltan las amenazas veladas que había en el XIII gran edicto rupestre. Aquí se manifiesta su fe en el triunfo de la persuasión pacífica y en el triunfo de la ley moral. La política del *dhamma* es proclamada por Aśoka una y otra vez y esculpida en piedra. Una y otra vez es llamado el pueblo a la dulzura y a la compasión, a la generosidad y benevolencia, a la obediencia y al respeto. Se trata de despertar el sentido de la responsabilidad social. En el otro de los dos edictos a sus funcionarios, Aśoka les exhorta a superar los siguientes defectos: «la envidia, la ira, la crueldad, la precipitación, la falta de celo, la pereza, la blandura». La compasión se extiende a todos los seres vivos que están protegidos por el mandamiento de no matar (*Ahimsā*). El primero de sus grandes edictos rupestres prohíbe el sacrificio de animales. Dice además lo siguiente: «Antes se sacrificaban en la cocina del rey amado de los dioses, el rey Piyadassi, diariamente, muchos cientos de miles de seres vivientes para el *curry;* ahora, después de la proclamación de este edicto religioso, se matan sólo tres animales, dos pavos reales y una gacela, pero tampoco se matarán en el futuro estos tres seres»[5]. Alsdorf ha destacado que la teoría vegetariana de Aśoka no nacía de su creencia budista, sino que tenía un origen indio. En los edictos de Aśoka dirigidos al pueblo falta la referencia al budismo (que, por el contrario, se encuentra en las pequeñas inscripciones rupestres), y L. Alsdorf explica esta falta como «un acto político deliberado»: «Lo que predica a todo el pueblo ha de ser aceptado por los seguidores de todas las religiones.»

Entre las buenas obras de Aśoka se encuentran la construcción de posadas y de pozos al borde de los caminos, donde también se plantaron árboles. La ayuda médica fue adminis-

trada a hombres y animales y se cultivaron plantas medicinales traídas de tierras lejanas. Realizó muchas obras de beneficencia sin favorecer intencionadamente a sus correligionarios, los budistas. Sin embargo, su simpatía profunda pertenece a la doctrina de Buda. Aśoka se convirtió al budismo y peregrinó a los lugares santos del budismo. Diez años después de su coronación visitó el lugar en el que fue iluminado Buda: Bodh Gayā. Las fuentes budistas dan noticia de una gran peregrinación que realizó Aśoka con el patriarca budista Upagupta y que le condujo hasta el actual Nepal, donde rindió homenaje al lugar de nacimiento de Buda (249 a. C.). Aśoka mandó construir conventos, hizo donaciones y construyó al parecer 84.000 *stūpa* (templetes para reliquias) en honor de Buda. Durante algún tiempo el emperador vivió incluso como monje antes de volver de nuevo a la vida política, y el peregrino chino I-tsing afirma haber visto una estatua que representaba al emperador vestido de monje. Aunque no aparezca en las inscripciones, la literatura budista da testimonio verídico de la celebración de un concilio budista (el tercero) en Pāṭaliputra (doscientos treinta y seis años después de la muerte de Buda). Este concilio debió ser de una importancia decisiva para la actividad misionera de los budistas. Un gran número de monjes fueron enviados como misioneros más allá de las fronteras del subcontinente, a Gandhāra y Cachemira, a los países del Himālaya, a Birmania, a la India meridional, cuyo extremo era independiente, y a Ceilán. Con esta obra misionera el budismo rebasó las fronteras de la India y dio el primer paso para convertirse en una religión de importancia mundial, mientras que el jainismo, la otra gran religión, siguió siendo siempre un movimiento religioso interno indio.

Mahinda, supuesto hijo o hermano menor de Aśoka, fue a Ceilán. La iniciativa de estas misiones partió también de Ceilán, donde había subido al trono, en el decimonoveno año del reinado de Aśoka, un rey que se mostró muy tolerante con el budismo y que, al parecer, envió un embajador a la corte del emperador Aśoka en Pāṭaliputra. El nombre de este rey ceilandés es Tissa. La misión de Mahinda aparece descrita como un triunfo arrollador del budismo. El rey Tissa y la mayoría de sus súbditos se convirtieron al budismo. Llegaron a Ceilán reliquias budistas y un esqueje del árbol pipal debajo del cual había sido iluminado Buda. El canon budista, que quedó constituido con toda probabilidad en el citado tercer concilio de Pāṭaliputra, llegó con Mahinda a Ceilán y fue traducido al pali seguramente en el siglo I a. C. Desde entonces se mantiene el budismo en Ceilán, mientras que en la India, su patria,

existe, como es sabido, un número insignificante de seguidores. Considerando las misiones de Aśoka también desde el punto de vista de su eficacia política, se constata que el envío de misioneros a los pueblos vecinos y fronterizos debió conducir también a una mejora de las relaciones políticas. Sin embargo, el imperio de Aśoka no estaba destinado a perdurar mucho tiempo, al igual que otros imperios del mundo antiguo, que se deshicieron en pequeños estados rivales, partidos y grupos de poder, cuando desapareció del escenario histórico el gran personaje que les había mantenido unidos. Los últimos años del reinado de Aśoka —sólo tenemos relatos legendarios— anunciaban la decadencia del imperio. El emperador perdió las riendas del poder. Su afán de hacer donaciones debió ser tan desmesurado que el presupuesto del estado se resintió. Samprati, su nieto y sucesor, evitó finalmente que el tesorero entregase, por orden del emperador, obsequios más valiosos cada vez a la orden budista; de acuerdo con el ministro, depuso al viejo emperador.

El reino de Aśoka era dirigido desde la capital Pāṭaliputra, el centro del imperio de los reyes maurya. Además del núcleo central, el antiguo reino de Magadha, que dependía directamente del rey, había seis virreinatos gobernados por virreyes que residían en Taxila (en el Noroeste), en Ujjayinī (en el Oeste), en Suvarnagiri (en el Deccán) y en Tosali (en el reino Kalinga, en el Este). Los altos funcionarios que aparecen mencionados en las inscripciones tienen, casi todos, otros cargos además de los que se enumeran en el tratado político de Kauṭalya. En general se llaman *mahāmātra;* entre ellos se distinguían los *dharmamahāmātra,* grupo especial que velaba por el cumplimiento de la moral y controlaba las órdenes religiosas. Para la administración de las provincias había tres grupos de funcionarios: los *prādeśika,* los *rājūka* y los *yukta.* Los *rājūka* ejercían, además de su actividad de inspección y de administración, también funciones judiciales. Todos estos detalles nos muestran también al reino de Aśoka bajo una forma de gobierno centralista, no muy distinta de la del reino de Chandragupta (como puede comprobarse por el relato de Megástenes acerca la India)[6].

También el reino de Aśoka poseía monedas propias, en la forma característica de la India antigua desde la época de Buda; pequeñas láminas de plata o cobre en las que se acuñaba un determinado símbolo. Las laminillas eran de tamaño y peso diferente y de valor distinto. Algunos numismáticos, como D. D. Kosambi, han analizado las monedas halladas según su pertenencia y las han atribuido, según sus distintos símbolos,

a determinados reyes. Allan ha supuesto que fueron los nanda los que mandaron acuñar en suelo indio por primera vez este tipo de monedas en gran número, y de ello deduce que sus riquezas debieron ser extraordinarias. Tal vez existieron, antes de las monedas citadas, barras de plata según el modelo persa. Es probable que por lo menos desde los días de Chandragupta se acuñasen monedas con efigies —descritas ya en el tratado político de Kauṭalya— en las fábricas reales, bien sólo en la capital, Pāṭaliputra, o quizá también en las sedes de los virreyes.

El reino de Aśoka ha sobrevivido en su arte al transcurso de los siglos. Miéntras que los restos de la capital, Pāṭaliputra, que han sido excavados, se remontan a la época de actividad constructora de Chandragupta, Aśoka ha alcanzado la inmortalidad con sus columnas, no sólo por las inscripciones, sino también por los extraordinarios trabajos realizados en ellas. Las columnas llevan capiteles de animales: el capitel de la columna de Sārnāth presenta el relieve de figuras de caballos, toros, elefantes y leones; en el centro, la rueda del budismo, que se ha convertido en símbolo de la India moderna, y, encima, tres leones. A Aśoka se remonta también el uso del ladrillo cocido y de la piedra tallada, siendo probable que se valiese de los talladores que habían huido de Persia tras la caída del imperio aqueménida. También es persa la costumbre de esculpir en la piedra proclamaciones políticas. El «Así dice el rey Darío» *(thatiy Dārayavaush Kshāyathiya)* parece el modelo del «Piyadassi el amado de los dioses, el rey, dice así» de Aśoka. La diferencia entre ambos soberanos es, sin embargo, grande. El rey persa Darío tuvo en sus manos directamente todo el poder. El, el emperador, el rey de los reyes, como se llama él mismo, está orgulloso del engrandecimiento de su reino, conseguido con la ayuda del gran dios Ahuramazda. A oka nombra sólo en la inscripción de Maski su propio nombre; en los otros casos es siempre el contemplador amable, amado por los dioses (Piyadassi). También él se siente orgulloso por sus proezas, pero su orgullo está amortiguado por los postulados morales del *dhamma,* a los que se somete él mismo y hace someterse a los demás.

En las leyendas budistas la figura de Aśoka aparece bajo una luz sobrenatural. En su persona parece realizarse el ideal del monarca universal *(cakravartin).* Llevó a cabo en su vida lo que los adivinos predicen a un muchacho que posee los 32 atributos de un gran hombre *(Dīgha Nikāya,* II): «Si escoge la vida terrenal será un rey que domine el mundo, un justo conquistador de la tierra, un rey de la justicia, que tendrá siete

joyas: una rueda, un elefante, un caballo, una piedra preciosa, una mujer, un ciudadano y un general. Su casa estará llena de mil hijos heroicos y valientes de espléndida figura, destructores de los ejércitos enemigos. Reinará sobre este gran mundo rodeado de mares, sin opresión, después de conquistarlo sin violencia, con su justicia.

Si se deja cortar los pelos de la cabeza y de la barba, y adopta los hábitos de monje, y cambia en la fe cierta la casa por una vida sin casa, entonces se hará famoso en todo el mundo como el perfecto, el santo, el iluminado» [7].

Era natural que el mosaico que se puede construir con las leyendas relativas a Aśoka y con sus inscripciones apareciese ante los científicos bajo un brillo inmaculado. No es de extrañar que los budistas vean hoy en todos los países de Asia a su gran emperador envuelto en una luz gloriosa, ya que muy pocos reyes han propugnado con tanto dinamismo la ley moral en la acción política. Sin embargo, no hay que olvidar que él, el «monarca y monje» (V. Smith), el «emperador y misionero» (F. Kern), persiguió sobre todo ambiciones políticas. Ya vimos que Aśoka, después de la guerra de Kalinga, no olvidó, a pesar de sus remordimientos, sus intereses políticos, y juzgando la imagen que presenta a Aśoka como el Constantino indio, comprobamos, tanto en Aśoka como en Constantino, que utilizaron la religión (en un caso el budismo, en el otro el cristianismo) como un factor conservador del estado. Frente a este hecho tiene menor importancia el grado de su fe. Ya dijimos que Aśoka evita en sus edictos al pueblo un punto de vista específicamente budista, pues se dirige a todos sin distinción de creencia, para exhortar a todos a un trabajo responsable dentro del estado, con su política del *dhamma;* que bien pudo haber partido de la doctrina budista orientándose en ella, pero que se halla por encima de ella y abarca todas las esferas políticas. La conciencia de Aśoka está ajustada a la ley moral, pero no sacrifica a la actuación justa la seguridad del estado, y sabe compaginar el poder y la moral. Sin duda tuvo con esta política mucho éxito durante largos años, hasta que —probablemente ya antes de su muerte— las fuerzas disgregadoras de su imperio se mostraran más fuertes que su sistema ético de gobierno.

Aśoka tiene en algunos aspectos una afinidad espiritual con un político indio moderno cuya vida ha pasado a formar parte de la historia no hace mucho tiempo: con Jawaharlal Nehru, que compartía el amor de Aśoka por la paz y que, sin embargo, tuvo que reconocer que únicamente por el principio de la no violencia no puede defenderse el propio derecho y, mucho menos, pacificar el mundo.

9. De la muerte de Aśoka a los últimos reyes kushān

I. LOS HEREDEROS DE AŚOKA

Ya indicamos en el capítulo anterior que la crisis del reino de los maurya comienza en los últimos años de la vida del emperador Aśoka. Existen razones para pensar que su excesivo afán de favorecer a los budistas con donaciones provocó el descontento de los grandes de su reino. No hay duda de que la glorificación de la doctrina budista debió despertar fuerzas contrarias. Sobre todo los brahmanes, acostumbrados a través de los siglos a desempeñar un papel primordial como casta de sacerdotes, no podían contentarse con ser simplemente tolerados. El aparato burocrático que había creado Aśoka para la administración de su reino, o que había tomado de sus antecesores, entorpecería tal vez la labor del estado. Es probable que muchos de los nuevos funcionarios investidos de numerosos poderes (*mahāmātra* entre otros) persiguieron intereses personales y que oprimiesen con su despotismo al pueblo y engañasen al emperador. En todo caso el reino de los maurya se deshace con la muerte de Aśoka. En las genealogías indias aparecen una serie de nombres que pertenecieron a la última fase de la dinastía maurya. Daśaratha, nieto de Aśoka, se convierte en heredero del reino; ocho años después le sigue Samprati, otro nieto de Aśoka. Existe cierta confusión en las tradiciones: según el *Divyāvadāna,* Samprati sube al trono inmediatamente después de la muerte de Aśoka. La parte occidental, con la capital Taxila, pasa a poder de Kunāla, hijo de Aśoka, y que, según el *Aśokāvadāna,* era padre de Samprati. Otro hijo de Aśoka recibe Cachemira. Los territorios meridionales del reino de Aśoka se hacen independientes —el extremo Sur había conservado de todas maneras su autonomía. Es realmente poco lo que sabemos acerca de los últimos reyes maurya. Lo que es seguro es que el reino quedó dividido y con ello expuesto peligrosamente a la amenaza del Noroeste. Si damos crédito a la tradición de los *Purāna,* los sucesores de Aśoka reinaron en Pāṭaliputra durante cincuenta y dos años. El último soberano fue Bṛhadratha, que al parecer reinó siete años. El período de todos los reyes maurya juntos dura ciento treinta y siete años; corresponden ochenta y cinco años a los tres primeros re-

yes, Chandragupta, Bindusāra y Aśoka. Según R. Thapar, el fin de la dinastía maurya debe situarse hacia 181-180 a. C.; otros investigadores señalan el año 185 a. C. u otras fechas cercanas. El fin del último rey maurya, Bṛhadratha, fue violento. Su general Pusyamitra (también llamado Puṣpamitra) le asesinó durante un desfile militar y se apoderó del trono. Con esta usurpación se fundó la dinastía śunga, que pertenece a la familia brahmana de los bhāradvāja. También fue un bhāradvāja el político citado en el *Arthaśāstra* de Kauṭalya (ver página 70), que expone allí las siguientes ideas usurpadoras: «Cuando el rey se esté muriendo, el ministro incitará a los miembros de la familia real, a los príncipes y jefes unos contra otros o contra (otros) jefes; a los rebeldes los dejará morir por la ira del pueblo. O, cuando haya dominado a los miembros de la familia real, a los príncipes y jefes 'por medio de la tácita violencia punitiva', que asuma él mismo el poder. Pues por amor al poder regio el padre amenaza a los hijos y los hijos al padre; ¿por qué deberá el ministro, que es el único apoyo del reino (ser una excepción)?»[1]. Kauṭalya le contestaba que eso iba contra la ley y la costumbre, que indignaba al pueblo y creaba inseguridad. Es éste un debate que nos muestra cómo en la India antigua también se producían usurpaciones, y lo vemos confirmado en el caso de Puṣyamitra. Pero no puede asegurarse que insistiese en su pertenencia a los bhāradvāja únicamente porque el citado Bhāradvāja fuese un defensor de la usurpación.

La dinastía śunga reinó, al parecer, ciento doce años. Su fundador, el usurpador Puṣyamitra, sigue apareciendo en la tradición con el título de *senāpati*, «general». En un drama de Kālidāsa (aproximadamente del siglo IV d. C.), el autor indio más importante, aparece el hijo de este general —su nombre es Agnimitra— como personaje central. La obra describe su amor por su criada Mālavikā, que en realidad es princesa del reino vidarbha, situado al Sur. El drama se titula según los personajes principales, *Mālavikāgnimitra*. De la relación entre la dinastía śunga y el reino vidarbha sólo tenemos noticias a través del drama de Kālidāsa, en el cual la relación amorosa pone fin a la enemistad existente. Otra referencia histórica de esta obra parece más verosímil: en el último acto, Agnimitra recibe de su tesorero una carta de su padre, el general Puspamitra (¡éste es aquí su nombre!). Citemos una escena corta del quinto acto.

Rey (toma asiento y lee): «¡Salve! El general Puṣpamitra comunica a su hijo Agnimitra, príncipe de larga vida, que reside

en Vidiśā, lo siguiente, desde su sala de sacrificios, después de haberle abrazado con amor. Que sepa: el caballo elegido, que yo, consagrado ejecutor del sacrificio real, había puesto en libertad y que debía volver después de un año y estaba confiado al cuidado de Vasumitra y de cien príncipes como guardianes, fue capturado cuando merodeaba por la orilla meridional del Indo por una unidad de caballería de los yavanas (jonios, es decir, griegos). Después tuvo lugar una gran batalla entre ambos ejércitos.»

(La reina hace un gesto de abatimiento.)

Rey: «¿Cómo ha sucedido esto?» (Vuelve a leer el resto.) «Entonces Vasumitra, el arquero, derrotó a los enemigos y me trajo mi noble caballo, que había sido robado violentamente.»

Reina: «Esto consuela mi corazón.»

Rey (lee el resto de la carta): «Celebraré ahora el sacrificio después de haber recuperado el caballo gracias a mi nieto ...»

Rey: «Se me ha concedido una gracia extraordinaria.» (Traducción de Wilhelm.)

De esa breve escena se puede deducir que el general Puṣyamitra (= Puṣpamitra) es el padre del monarca Agnimitra, que reina en Vidiśā, y abuelo de Vasumitra. Probablemente Agnimitra ya había sido nombrado regente cuando vivía aún su padre y la ciudad de Vidiśā había eclipsado a la antigua capital del reino, Pāṭaliputra. El conflicto bélico del que sale victorioso el nieto tiene como fondo histórico la invasión que tuvo lugar bajo Demetrio (o bajo Menandro). Puṣyamitra es considerado un feroz perseguidor de los budistas. Hasta qué punto llegó en realidad su hostilidad, ya no se puede determinar hoy. Es posible que las fuentes budistas exageren. No hay duda de que la doctrina budista había sido desterrada de su lugar preeminente, ya que Puṣyamitra era seguidor de la antigua religión brahmana. El sacrificio del caballo que quiere celebrar forma parte de los grandes sacrificios brahmanes, y está reservado al emperador, el *cakravartin,* que antes del sacrificio debe dejar vagar libremente al caballo durante un año por su reino, para demostrar que le pertenece todo el territorio y que todos los estados vecinos se han convertido en sus vasallos. No obstante parece ser que Puṣyamitra fue un soberano menos importante comparado con los emperadores maurya. El rígido centralismo del reino maurya, que empezó a deshacerse con la muerte de Aśoka, tampoco fue restablecido por Puṣyamitra. No sabemos lo que sucedió en su época en Magadha oriental. El reino de Vidarbha, situado en la frontera Sur, parece haber sido ya una de las preocupaciones de su política. Los países del sur

de la India eran independientes. El principal foco de inquietud se hallaba en el Noroeste, que estaba amenazado por los griegos; éstos llegaron a penetrar profundamente en su reino, como veremos más adelante. Hay que buscar los puntales de su reino y de su política en círculos no budistas, que estaban interesados en una restauración de la religión brahmana. Por otra parte, todos los enemigos interiores de la dinastía maurya debieron aliarse con Puṣyamitra. Después de los ciento doce años que reinaron él y sus sucesores dinásticos volvió a cambiar violentamente la situación política. El último miembro de la dinastía śunga —su nombre es Devabhūti o Devabhūmi— aparece como un tirano de desenfrenada crueldad que muere víctima de su ministro brahman Vasudeva. El propio ministro usurpa el trono, después de haber dejado asesinar al rey por una esclava disfrazada de reina, y funda una nueva dinastía de usurpadores, la de los kānva, que duraría solamente cuarenta y cinco años. El cuarto y último rey de esta efímera dinastía cae aproximadamente en el año 28 a. C., en lucha contra el reino de Andhra, del sur de la India, que se anexionó todos los territorios dominados por los kānva.

Durante muchos siglos una dinastía sustituía a la anterior por la violencia. Cada nueva dinastía, una vez en el poder, reclamaba derechos de legitimidad. También el tratado político de Kauṭalya defiende el principio de la legitimidad frente a todas las tendencias usurpadoras. Sin embargo, la historia india demuestra que la usurpación no es un crimen excepcional e inaudito, sino el sistema habitual empleado por los fuertes, pero de origen humilde, para llegar a la cumbre del poder. Lo que dura mucho tiempo termina por ser también legítimo.

II. LOS INDOGRIEGOS

El reino maurya había sido capaz de mantener en jaque al reino de los seleúcidas que había recogido el legado de Alejandro Magno. Hacia la mitad del siglo III a. C., cuando el emperador Aśoka se hallaba en la cima de su poder, estallaron revueltas en el nordeste del reino seleúcida, en Partia y Bactria. Hacia el 206 a. C. el rey de Bactria, un griego llamado Eutidemo, consiguió hacerse independiente del soberano seleúcida Antíoco III, después de largas luchas, y amplió el territorio afgano septentrional con partes de la Partia y de la Sogdiana. Su hijo prosiguió esta poderosa política de expansión. Aprovechando la circunstancia de que Antíoco III se encontraba desde el año 192 a. C. en guerra con Roma y de que había

quedado sensiblemente debilitado en 188 a. C. con la paz de Apamea, Demetrio pudo lanzarse a la conquista de otros territorios del reino seleúcida oriental (Beluchistán entre otros). Con las espaldas aparentemente cubiertas pudo fijar, como sucesor de Alejandro, toda su atención en la India. La caída de la dinastía maurya se reveló propicia para llevar a cabo una campaña contra sus territorios. Soñaba, al parecer, con alcanzar la soberanía sobre un inmenso imperio, en el que los elementos griegos, iraníes e indios se fundieran en una unidad superior. Su campaña india se dirigió desde el principio contra toda la India como objetivo. En el año 183 a. C. descendió por el valle de Kābul —antigua ruta estratégica de invasión—, ocupó Taxila y fundó cerca de esta ciudad una nueva: Sirkap; continuó entonces, siguiendo las huellas de Alejandro, el curso del Indo hasta su delta, y cambió el nombre del puerto de Pattala, al que llamó Demetride. Desde este lugar, en el que Alejandro había iniciado su regreso, comenzó una empresa aún más audaz. Demetrio (o, según Tarn, su hermano Apollodoto) prosiguió por la costa hacia el Sur, hasta Kāthiāwār y Gujarāt, ocupó puertos importantes, como Barygaza (Broach), y penetró en la India central, donde tomó Ujjayinī, la antigua residencia de los virreyes. Mientras tanto, un general de Demetrio introdujo un ejército desde el Panjāb hasta el valle del Ganges. Cayeron en sus manos centros importantes como Sākala (hoy Siālkōt, en el Panjāb), Mathurā y Sāketa, y sus tropas llegaron hasta las puertas de la antigua capital del reino, Pāṭaliputra. Una campaña tan triunfal necesita una explicación. Según W. W. Tarn, fueron sobre todo la usurpación de Puṣyamitra y su política hostil hacia los budistas lo que debió convertir a todos los antiguos partidarios de los maurya y a todos los budistas en aliados naturales de los griegos.

En el momento en que Puṣyamitra se encontraba en lo que parecía una trampa mortal de los ejércitos griegos, la suerte se volvió contra Demetrio. En el país bactriano, Eucrátides, partidario del rey seleúcida Antíoco IV Epífanes, había provocado una guerra civil que obligó a Demetrio a interrumpir su campaña de la India. Así abandonó sus territorios orientales y centrales, pero dejó a su hermano Apollodoto como regente de los territorios del Indo y de la costa, y a Menandro, como gobernador del Panjāb y de las regiones más orientales. Demetrio cayó víctima de la guerra civil y Eucrátides penetró, aproximadamente en el año 175 a. C., en la India y venció a Apollodoto, pero no a Menandro, el cual fundó un reino oriental enemigo del de Eucrátides.

Menandro es el único de estos reyes griegos que ha alcan-

zado gloria en la literatura india. El es el héroe de los *Diálogos de Milinda* (= Menandro) o *Milindapañho*. En este tratado budista un monje explica al rey que no existe el alma. Antes hay una descripción de la residencia real de Sākala, en el Panjāb, en la que se alaban su espléndida situación y su vida intensa. Sus habitantes no conocen la opresión, ya que todos los enemigos habían sido derrotados. Las fortificaciones son fuertes, la ciudadela real se alza en el centro, las casas son tan altas como el Himālaya. Maestros de todas las creencias y seguidores de todas las sectas se dan cita en esta ciudad, en la que florece también el comercio. Antes de que el rey Menandro haya sido iniciado suficientemente por el monje Nāgasena, ha tratado inútilmente otro monje de dar al monarca, versado en cuestiones filosóficas, la respuesta adecuada y ha provocado su ira: «¡Qué vana es la India! ¡Palabras vacías es la India! No existe un asceta o brahman que sea capaz de hablar conmigo y disipar mis dudas» [2].

Las monedas de los reyes griegos presentan al principio sólo signos griegos; más tarde estos reyes dejan acuñar monedas con signos griegos en el anverso y signos indios en el reverso. Eucrátides se hace llamar en sus monedas *rājātirāja*, es decir, sumo rey de los reyes, título persa que hizo traducir al indio. También en otros aspectos se produjo seguramente una profunda influencia india. La gran simpatía de Menandro por el budismo a la que acabamos de aludir sólo es un ejemplo. Otro lo constituye el hecho de que el rey griego Demetrio mandase construir la ciudad de Sirkap, cerca de Taxila, siguiendo el modelo indio y no el griego [3]. Un embajador griego de la corte de los śunga erige, hacia el año 120 a C., una columna en honor al dios Vāsudeva (= Kṛṣna) y no duda en declararse seguidor suyo. Un científico indio ha definido la cultura indogriega con estas palabras: «Su historia forma parte de la historia india y no de los estados helénicos; vinieron, vieron, pero venció la India» [4]. Su criterio no es menos extremo que la opuesta idea occidental de que estos hechos pertenecen a la historia de la época tardía helenística (Tarn, v. Lecoq). Sería mejor hablar de un proceso de asimilación que hace surgir algo nuevo. Lo mismo puede decirse de la cultura de Gandhāra, de la que nos ocuparemos detenidamente más adelante.

La dominación griega en Bactria sucumbió hacia el 130 a. de C. ante el embate de los nómadas centroasiáticos, militarmente superiores a los pesados jinetes bactrios (que luchaban con espada y lanza), gracias a sus veloces caballos y sus potentes arcos compuestos. Estos escitas, llamados saces, tuvieron que defender primero la victoria que habían conseguido en Bactria frente a los partos. Durante el reinado del parto Mitrídates II (123-88 a. C.) —y según Altheim ya bajo Mitrídates I—, los saces establecidos en Sakastān (el actual Sistán) tuvieron que aceptar la soberanía parta, pero pudieron nombrar a su propio rey (con el título de *sāhānu sāhi* =rey de reyes), que ocupó el lugar de los numerosos príncipes tribales [5].

En la primera mitad del siglo I a. C. los saces invadieron la India. El rey sace Maues o Moga conquistó amplios territorios a orillas del Indo; sus monedas han sido halladas en Taxila; sin embargo, es posible que su imperio se extendiese hasta Ujjayinī, en la India central. El poderío griego en la India quedó destruido por la invasión sace; sólo sobrevivió en el valle de Kābul. El último soberano griego conocido, Hermaios, pertenece al siglo I d. C. Un texto indio (jainista), el *Kālakācāryakathānaka,* ha conservado el recuerdo de la invasión de los saces: «La hermana de Kālaka fue raptada violentamente en Ujjayinī por el rey Gardabhilla, y cuando el rey se negó a ponerla en libertad, Kālaka se dirigió al país de los saces. Allí los reyes tenían el título de *sāhi,* y el rey supremo era llamado *sāhānu sāhi.* Kalaka se estableció en la corte de un *sāhi* y cuando éste y otros 95 sāhi cayeron en desgracia del rey supremo, les convenció para que le siguiesen a la India. Primero llegaron a Saurāṣṭra, y en el otoño siguieron hasta Ujjayinī, conquistaron la ciudad e hicieron prisionero a Gardabhilla. El sāhi se convirtió entonces en rey supremo en la India, y de esta manera nació la dinastía de los reyes saces. Después de algún tiempo se rebeló el rey de Mālava, llamado Vikramāditya, que venció a los saces y se convirtió a su vez en rey. Este monarca introdujo su propia era. Ciento treinta y cinco años más tarde apareció otro rey sace, que derrocó la dinastía de Vikramāditya e inició una nueva era.» (Según S. Konow) [6].

En ese texto se relacionan dos de las principales cronologías indias con los saces (que esto tenga fundamento histórico es ya otra cuestión): la era de Vikrama (58 a. C.) y la era sace (78 d. C.). En todo caso parece que bajo Maues se interrumpió la expansión de los saces. El sucesor de Maues fue Azes, hijo

de su hermana, ya que entre los saces la herencia se producía por línea femenina.

Azes cayó de nuevo bajo la soberanía de los partos, de la que había sabido librarse Maues. Bajo Gundofarr (aproximadamente en el año 19-65 d. C.), príncipe parto, surgió un gran imperio indoparto que se extendía desde Sistan hasta Mathurā y Saurāṣṭra. Este poderoso soberano, que en griego se llamó Gondophares (que corresponde al persa Vindapharna, «ganador de la gloria»), ha sido relacionado de dos maneras con la historia del cristianismo. Se le considera uno de los tres reyes magos de Oriente que visitaron al Niño Jesús en Belén; su nombre debió convertirse, a través del arameo, de «Gathaspar» en «Gaspar». Según las actas apócrifas de Santo Tomás, apóstol de la India, Tomás difundió el cristianismo por el reino de Gudnaphar (así está escrito aquí el nombre del rey). Su actividad misionera se extendió al parecer también a la India meridional, donde parece ser que murió como mártir cerca de Madrás. Los llamados cristianos de Tomás se remontan a él. El monje Kosmas Indikopleustes, que viajó en el siglo VI por la India meridional y Ceilán, es el primero que dio noticias precisas y refirió que había encontrado allí comunidades cristianas. Probablemente eran nestorianos que habían llegado de Persia.

IV. LOS REYES KUSHAN

Después de las invasiones de los griegos, saces y partos, la India es invadida de nuevo desde Afganistán. El pueblo centroasiático nómada de los yüe-chi había intervenido ya desde el siglo II a. C. en la historia de Asia central. El pueblo nómada de los hiung-nu (hunos) había expulsado hacia el año 170 a. C. a los yüe-chi de sus tierras de pastos en las regiones fronterizas occidentales del imperio chino. Su emigración puso en movimiento a su vez a los saces que, como ya vimos en el capítulo anterior, irrumpieron en la Bactria desde el Norte. A través del relato chino de Chang-kien ha llegado hasta nosotros de una manera concisa y breve este movimiento migratorio: «En aquel tiempo ya habían sido vencidos los yüe-chi por los hiung-nu, y habían vencido en el Oeste a los sai-wang (= saces). Los sai-wang se retiraron hacia el Sur y emigraron lejos; los yüe-chi vivían en su tierra» (es decir, en la de los saces) (trad. G. Haloun)[4].

En las primeras décadas después del nacimiento de Cristo (la cronología de los kushān sigue siendo hoy objeto de con-

troversias) los yüe-chi debieron de apoderarse de grandes extensiones de Bactria. De las cinco tribus de los yüe-chi asumió el poder la de los kushān, bajo su jefe Kugula Kadphises (Kadphises I), que reinó sobre todos los yüe-chi y trató de ampliar sus dominios con conquistas en Afganistán meridional y en el noroeste de la península india. Probablemente venció también al último rey griego Hermaios, que había podido sostenerse frente a los saces en la región de Kabul. Su hijo, Vima Kadphises (Kadphises II), sometió las tierras al este del Indo, que habían pertenecido hasta entonces a los saces. Tampoco bajo este monarca, que se adornó en las inscripciones con diversos títulos persas («rey de reyes»), indios («amo del mundo» = *mahīśvara)* y chinos (?) («hijo de los dioses»), se trasladó la capital del imperio a la India. Los anales chinos hablan de un gran conflicto bélico con uno de los reyes kushān que había pretendido sin éxito la mano de una princesa de la dinastía Han (tal vez con la intención de evitar con una boda la amenaza de una guerra), y que fue derrotado por el general chino Panchao hacia finales del siglo I d. C. Al parecer tuvo que ceder a la China las regiones situadas al norte del Oxus y quedó sometido al pago de tributos. Si se trata en este caso del rey Kadphises II, como suele suponerse, se sabrá cuando se conozca más a fondo la cronología de los reyes kushān. A Vima Kadphises sucedió (probablemente después de un interregno) el monarca más poderoso de esta dinastía: Kaniṣka. De él y de sus sucesores Huviṣka y Vasudeva I se han hallado inscripciones fechadas según una cronología desconocida, que abarca fechas entre los años 1 y 98. Después de esta «gran dinastía», el imperio se dividió en dos partes, la del Norte bajo el dominio de Vasudeva II. Todavía no se sabe cuándo subió Kaniṣka al trono. Ninguna cuestión de la cronología india ha suscitado una polémica más amplia que ésta. Se han llegado a celebrar dos conferencias, en 1913 y 1960[7] en Londres, para resolver este problema. La cuestión de la fecha se ha afrontado desde distintos puntos de vista. Se han estudiado fuentes no indias, cronologías indias, material arqueológico y numismático, pero no se ha podido establecer una fecha cierta. Mientras que en 1913 algunos científicos hacían coincidir el principio de la era vikrama, el año 58 a. C., con el principio del reinado de Kaniṣka, hoy se ha demostrado la imposibilidad de esta fecha tan antigua. Muchos científicos propugnan actualmente el año 78 d. C. como fecha del comienzo de la era sace. El holandés Eggermont ha tratado de apoyar esta hipótesis con nuevos documentos de la literatura budista y jainista. Sin embargo, siempre existe un cierto recelo cuando hay que apoyarse

en las cronologías indias, que suelen ser muy poco seguras. Otros científicos proponen otras fechas posteriores: Ghirshman cita el año 144 d. C. porque supone que el reino de Kaniṣka y de sus sucesores, que duró cerca de cien años, desapareció hacia la mitad del siglo III d. C., con el primer rey de la dinastía persa de los sasánidas. R. Göbl considera que las series de monedas kushān-sasánidas no empezaron a aparecer con los primeros sasánidas —como ha supuesto Herzfeld—, sino bajo Sapur II, poco después del año 356 d. C., en el actual Afganistán. Esta hipótesis se apoya también en una inscripción de Persépolis, indicando que en el año 356 d. C. la parte kushān del reino de Vasudeva II cayó en poder de los sasánidas. ¿Cuánto tiempo duró entonces el reinado de este Vasudeva II? De la obra de un historiador armenio podemos deducir que el soberano sasánida Sapur se había aliado hacia el 325 d. C. con un rey indio (probablemente con el emperador gupta Chandragupta I). Una medalla presenta al emperador Constantino en el anverso y al soberano kushān Huviṣka en el reverso. R. Göbl, que descubrió esta extraordinaria medalla en el British Museum de Londres, llega a la conclusión de que los reinados de ambos monarcas debieron tener lugar aproximadamente en el mismo tiempo. La efigie de Constantino tiene sus modelos tipológicos en acuñaciones hechas entre el año 325 y el 330 d. C. La medalla mixta no fue acuñada probablemente mucho más tarde. R. Göbl llega a la conclusión siguiente: «Los años situados alrededor del 325 constituyen al parecer la época de crisis del reino kushān, en la que éste se divide en dos partes; restando a esta fecha los citados cien años seguros de la gran dinastía kushān, obtenemos la fecha de 225 d. C. para el año primero del reinado de Kaniṣka» [8]. Queda por saber la actitud que adoptarán otros científicos que trabajan con fuentes centroasiáticas y de la India interior con respecto a las teorías de Göbl. La historia contemporánea india y asiática de la época kushān tendría que ser examinada de nuevo. Contra la teoría de que Kaniṣka subió al trono en el año 78 d. C. hablan además otros estudios numismáticos realizados por R. Göbl. Salta a la vista que algunas de las monedas de los kushān tuvieron como modelo y copiaron las de los antoninos; no cabe duda de que se imitó, entre otras, una moneda del emperador Adriano, que reinó entre el 117 y el 138 d. C.

Como puede verse la cronología de esta dinastía es aún bastante insegura y su situación en el tiempo oscila según las distintas teorías, no ya en años, ni en décadas, sino en más de un siglo. En la conferencia de 1913 se había esperado que el argumento decisivo surgiese con las excavaciones, y yo opino

que las monedas constituyen unos documentos indiscutibles que permiten conclusiones más seguras que las vagas fuentes literarias. Por ello puede deducirse con mayor exactitud la formación del reino kushān a través de la dimensión, difusión y características de sus monedas que con la ayuda de cualquier otro método. R. Göbl habló en la XV Asamblea alemana de orientalistas de Gotinga (1961) sobre «Los kushān y su mundo a través de la numismática»[9]. Podemos distinguir diversas acuñaciones de la tribu de los yüe-chi antes de su unificación. «La acuñación de oro comienza con Vima Kadphises; está constituida siguiendo un sistema muy ordenado y supone con la introducción de valores nominales (valores monetarios) bien definidos y de las relaciones fijas entre éstos, con la tipología clara y titularidad ordenada ..., la existencia de un gran estado organizado.» La fuente del oro no se hallaba en la India sino en Roma. Las monedas de oro romanas, que entraban en el país como pago de los productos suntuarios indios, eran fundidas en las fronteras del reino kushān, y los acuñadores procedentes de Alejandría debieron dirigir las nuevas acuñaciones de acuerdo con sus catálogos y siguiendo los modelos romanos. La acuñación de oro, índice del bienestar, se prosigue bajo Kaniṣka y aumenta incluso bajo Huviṣka, antes de disminuir en el reinado de Vasudeva I. El objetivo político financiero de los kushān fue eliminar la concurrencia de las monedas de oro romanas, las cuales siguieron circulando en las zonas meridionales de la India, donde casi todas «están reducidas a simples piezas de oro por un golpe dado sobre la efigie del emperador romano» (Göbl).

Kaniṣka, el más grande de todos los soberanos kushān, trasladó el centro del reino a Puruṣapura, el actual Peshāwār en Pakistán occidental. Reinó en Cachemira y la India hasta el Ganges como señor de numerosos reyes tributarios indios. En Asia central su poder llegó hasta el Turkestán oriental, que disputó a los chinos, y puso fin al pago de tributos impuesto a su antecesor por China. En la literatura budista, Kaniṣka aparece como un segundo Aśoka, como gran favorecedor de la doctrina budista y budista ferviente. Sus monedas e inscripciones demuestran, sin embargo, que era tolerante y que reconocía y respetaba las otras religiones. En 1957 A. Maricq descubrió en Surkh-Kotal (Afganistán del Nordeste) una nueva inscripción de Kaniṣka. Dos versiones de esta inscripción halló en el mismo lugar en 1958 y 1960 la *Délégation Archéologique Francaise en Afghanistan,* bajo la dirección de D. Schlumberger. Varios científicos colaboraron para descifrar esta inscripción que existe en tres versiones, que está escrita en signos griegos y

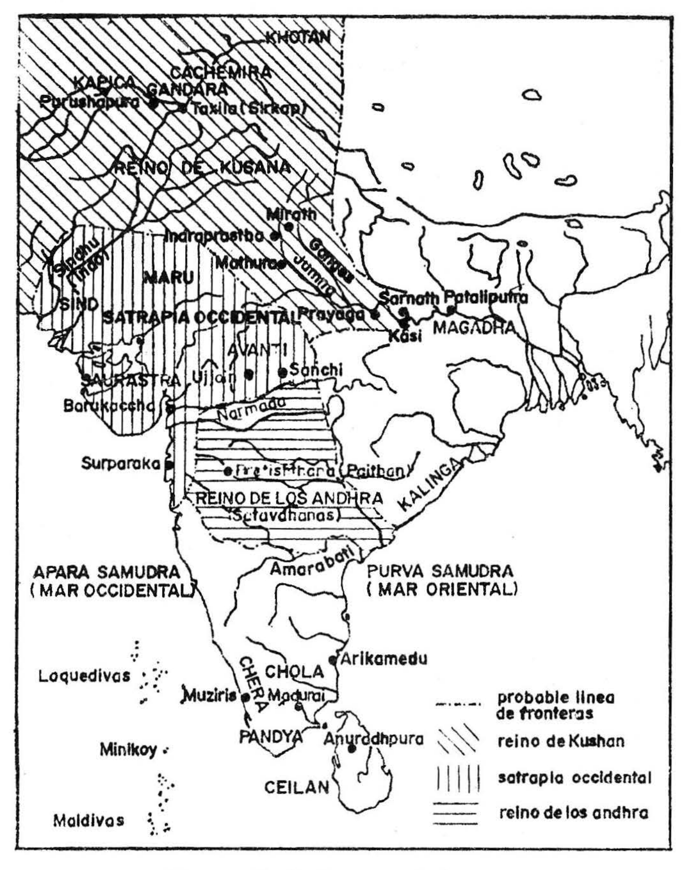


Fig. 4. La India antes de los gupta.

redactada en un dialecto iraní oriental, también llamado kushān bactriano. Los nombres de divinidades de esta inscripción corresponden también filológicamente a los de las leyendas de las monedas. Mientras que los antiguos soberanos kushān veneraban, sobre todo, dioses iraníes, el panorama cambia con Kadphises II, cuyas monedas presentan a un solo dios, el Siva indio (con el tridente y el toro). Bajo Kaniṣka «vuelve a imponerse el panteón tradicional de los kushān» [10]. A los nombres de dioses iraníes y griegos se suma el de Buddha (Boddo). El Siva indio aparece ahora con cuatro brazos. La mención de Buda confirma la simpatía de Kaniṣka por el budismo, pero no el favorecimiento de esta religión. Bajo Huviṣka se amplió el panteón: nombres egipcios (Serapis) y zoroástricos (Ohromozdo) se sumaron a nuevos nombres indobrahmánicos. El budismo vuelve a retroceder en las monedas que conocemos. Bajo Vasudeva I aparece, igual que bajo Kadphises II, únicamente la imagen de Siva. De esta manera se vuelve a imponer una vez más la religión india antes de que este imperio, que toleró en sus días de máximo esplendor muchos dioses y cualquier religión, sucumba ante la presión de los sasánidas persas.

V. LA EVOLUCION DEL ARTE

El período de kushān fue una época de grandes creaciones artísticas. Uno de los centros se hallaba alrededor de Mathurā (al sur de Delhi). Entre las esculturas de piedra destaca la de Kaniṣka, cuya indumentaria de jinete, con botas altas, delata su origen nómada centroasiático (la cabeza no se ha conservado).

El arte budista ya había creado durante el reinado de Aśoka y en la época posterior, importantes monumentos. Relicarios budistas y monumentos conmemorativos *(stūpa)* aparecen en Sānchī, Bhārhut y en otros lugares. Un *stūpa* restaurado de Sānchī presenta la típica construcción con cúpula gigantesca de piedra sobre base de piedra, rodeada de un muro del mismo material y una arcada de acceso más moderna. El mismo Kamiṣka parece que mandó construir en su capital un gigantesco *stūpa* de 100 metros de altura, que suscitó en seguida la admiración de los peregrinos chinos, pero del cual sólo se conserva la base.

En los primeros siglos d. C. surgió en el noroeste del subcontinente, en Gandhāra y en los territorios limítrofes, un nuevo estilo, el llamado arte de Gandhāra, cuya dependencia de la estética helenista es evidente. A través de las rutas de comercio asiáticas, como la ruta de la seda, estas regiones se

encontraban desde los tiempos de Alejandro en intercambio comercial y cultural con el Oeste y habían recibido la influencia helenista con la dominación griega, aunque el arte griego parece haberse impuesto precisamente cuando había finalizado el poder político de los reyes griegos. En los *stūpa* y en otros monumentos budistas encontramos numerosos elementos arquitectónicos que recuerdan el estilo corintio y jónico. En este ámbito cultural surge también la representación plástica de Buda, que no existía en el arte antiguo budista y que era sustituida por determinados símbolos [11]. El estilo de los budas de Gandhāra es principalmente griego. Griega es la idealizada juventud que recuerda las estatuas de Apolo, griegos son los pliegues de la túnica y griego es el *krobylo,* el moño alto, que los indios interpretaban como una prominencia del cráneo y que era uno de los 32 signos característicos del hombre superior, igual que el remolino entre las cejas, la dentadura compuesta por 40 dientes y una rueda de 1.000 radios en cada planta del pie.

10. El sentido religioso y la concepción del mundo

I. LA EVOLUCION DEL BUDISMO

Los primeros siglos después de Cristo son para el budismo un período de cambios profundos. Se inician transformaciones que se tratan de detener y que terminan por imponerse. Kaniṣka invitó, al parecer, a los representantes de diversas sectas budistas a un concilio que se celebró en el convento de Kuṇḍalavana, en Cachemira, o en el convento de Kuvana, cerca de Jālandhar. El historiador tibetano Sum-pa da noticia de este importante acontecimiento histórico-religioso de la siguiente manera: «El venerable y sabio concilio estableció las diferencias en la doctrina de las dieciocho escuelas y propugnó que se escribiesen numerosas fórmulas religiosas y los maravillosos discursos de Buda para que no fuesen olvidados» [1]. Los textos y comentarios, una vez aprobados por el concilio, fueron grabados al parecer en planchas de cobre. Estas planchas fueron depositadas en un relicario, construido expresamente para este fin en el lugar del concilio. La posteridad no ha descubierto nada de esto. La secta principal en el concilio, a la que se inclinaba probablemente Kaniṣka, debió ser la de los sarvāstivādin, que se habían extendido desde Mathurā hacia el Noroeste y Cachemira. Esta secta había desarrollado un sistema filosófico propio, según el cual los objetos y los fenómenos existen en la esfera supraterrena, permanentemente, manifestándosenos sólo temporalmente. Hasta entonces el budismo había predicado la discontinuidad de los factores de la existencia. La transformación decisiva del budismo no reside, sin embargo, únicamente en el desarrollo de sistemas filosóficos. La evolución hacia el budismo *Mahāyāna,* es decir, al budismo del «Gran Vehículo», que se realiza en esta época, transforma la religión budista en su contenido y su fin. Se ha tratado repetidamente de buscar en una secta determinada, por ejemplo en los sarvāstivādin, el origen del «Gran Vehículo». Pero parece más justificado considerar a los mahāsānghika, que ya se habían separado en el segundo concilio de los «viejos» theravādin, como los defensores de la nueva doctrina. Recientemente se ha hecho constar que la evolución hacia el *Mahāyāna* afectó a todo el budismo y a todas las sectas [2]. En todo caso tenemos el dato, atestiguado

por los textos budistas y los relatos de peregrinos chinos, de que existían grupos de monjes seguidores del *Mahāyāna* en las distintas sectas —las sectas que se habían desarrollado a su vez sobre la base del «Pequeño Vehículo» *(Hinayāna)*.

¿En qué consiste la novedad de la doctrina del «Gran Vehículo»? La antigua doctrina budista consideraba como meta de la vida y de la religión sólo la salvación personal mediante la superación del mundo, como lo había enseñado y realizado Buda. El «Gran Vehículo» tenía una visión completamente distinta de la realización de la doctrina budista. La propia salvación es considerada egoísta. La meta más noble es ahora convertirse en un bodhisattva, un futuro buda que se sacrifica por la salvación de todos los seres. La veneración de determinados bodhisattvas, como la de Avalokiteśvara, «que mira desde arriba, lleno de misericordia», puede aligerar el camino de la salvación a aquellos que no les ha sido dado convertirse por sus propios medios en bodhisattvas. ¿Cómo puede, sin embargo, conciliarse este don de gracia y la ley del *karman,* según la cual en cada reencarnación cada persona recibe la recompensa o el castigo por lo que haya hecho de bueno o de malo en su existencia anterior? La doctrina del *Mahāyāna* elimina esta contradicción al asegurar que los méritos que haya contraído un bodhisattva pueden transmitirse a un creyente para su salvación. Las buenas obras de un bodhisattva son tantas que los méritos que suponen, según la ley del *karman,* superan todo lo humano. La literatura *mahāyāna* está llena de relatos que glorifican la abnegación y el sacrificio de uno mismo. Estas historias llegaron en épocas posteriores hasta el Tíbet y Mongolia, mientras que ya en los primeros siglos de la era cristiana se habían difundido en el Turkestán oriental y en China. En estos países se extendió el budismo en su nueva forma, mientras que el «Pequeño Vehículo» budista penetró en Ceilán, Birmania e Indochina. La diferencia entre el «Pequeño Vehículo» y el «Gran Vehículo» también afecta al culto. El *Mahāyāna* distinguía numerosos budas, bodhisattvas y divinidades femeninas representadas en imágenes y veneradas en los templos. El «Pequeño Vehículo» conocía budas anteriores que habían vivido en esta o en anteriores eras, antes de Gautama Buda, y predicaba la llegada de un buda en el futuro, el *Maitreya.* Los budas del «Pequeño Vehículo» dejaban de actuar, sin embargo, cuando entraban en el nirvāna, lo cual no sucede con los budas del *Mahāyāna:* miles han existido y seguirán existiendo y, aunque hayan entrado en el nirvāna, siguen actuando, pues el nirvāna no es para la nueva doctrina como una luz que se apaga, sino un estado que permite la ayuda activa en

la vía de la salvación de los seres. Se distinguen tres cuerpos de Buda: el que aparece en la tierra *(nirmāna-kāya)*, el que aparece en mundos supraterrestres en forma volátil *(sambhoga-kāya)* y el que como ser absoluto supera todas las descripciones y personificaciones *(dharma-kāya)*. De todos los budas que se veneran destaca sobre todo uno: Amitābha, que posee infinito esplendor. El es el señor de la «tierra feliz», paraíso situado al parecer al Este y desde el cual actúa para el bien de los seres. En el siglo IV d. C. fue fundada en China la «escuela de la tierra pura», que le venera con el nombre de O-mi-to-fo. En Japón surgieron, a partir del siglo XII, las sectas amida, cuyos seguidores esperan renacer por su gracia en su paraíso.

El *Mahāyāna* alcanzó su primera manifestación filosófica en el sistema de Nāgārjuna, que vivió hacia el año 200 d. C. en la India central y meridional. En el conocimiento del vacío *(śūnyatā)* reside para este teólogo la esencia de la doctrina budista. Mientras que el budismo primitivo reconocía aún la existencia de factores reales *(dharma)*, Nāgārjuna niega la realidad del mundo visible y del *nirvāna;* el vacío es la esencia del mundo; el mundo visible y el *nirvāna* son idénticos. Pero lo irreal no significa, sin embargo, el no ser. Nāgārjuna predica el «ni ser, ni no ser», y llama a su sistema la «doctrina media» *(madhyamaka-vāda)*. Al distinguir entre la verdad suprema y la verdad limitada, no se ataca el camino de la salvación predicado por Buda, ya que éste sigue siendo válido dentro de la verdad limitada. Citemos un pasaje de uno de sus escritos, la «Cadena de piedras preciosas», que envió al parecer a un rey de la dinastía Śātavāhana de la India meridional:

«El *nirvāna* no es tampoco un 'no ser', mucho menos un 'ser'. La desaparición de las nociones de 'ser' y de 'no ser' se llama *nirvāna.*

»La idea del 'no ser' significa en pocas palabras que no existe la recompensa por los actos. Esta teoría es pecadora, y lleva por un camino pernicioso (a una reencarnación mala), y es considerada una idea equivocada.

»La idea del 'ser' significa en pocas palabras que existe una recompensa por los actos. Esta teoría es noble, y tiene como consecuencia el buen camino (es decir, una reencarnación favorable), y es considerada la idea justa.

»Con el conocimiento se superan el pecado y el mérito ya que descansan el ser y el no ser. Por ello los buenos lo llaman la salvación del mal camino y del buen camino» [3].

Después de Nāgārjuna una serie de teólogos ampliaron su sistema o trataron de fundar otras escuelas *mahāyāna*. Uno de

los pensadores más profundos fue Asanga (siglo IV d. C.), que predicó la existencia de una conciencia acumulativa *(ālaya-vijñāna)*, que se continúa y transforma a través de todas las reencarnaciones y de la que nacen todas las experiencias subjetivas y los fenómenos del mundo exterior, reales sólo en apariencia, actuando de nuevo las impresiones y experiencias acumuladas.

Estas teorías filosóficas quedaron reservadas como camino de la salvación a una élite intelectual y fueron ulteriormente desarrolladas por algunos filósofos no sólo en la India, sino también en aquellos países donde se difundió el budismo tardío, sobre todo en China y el Tíbet. El ideal del bodhisattva y la creencia en budas salvadores estaba enraizado en capas sociales más amplias, y aseguraba a la forma *mahāyāna* del budismo su extensa difusión.

II. VISNUISMO Y SIVAISMO. LAS EPOPEYAS

El estudio de las corrientes budistas desarrolladas después del nacimiento de Cristo debe de ir acompañado de una exposición sintética de las dos tendencias de la religión brahmánica que empezaron a determinar la vida religiosa en los siglos cercanos al inicio de la era cristiana. Siva y Viṣnú son los dos dioses más importantes del brahmanismo tardío, también llamado hinduismo, desde el primer milenio d. C. Ya indicamos que dos reyes de la época kushān fueron al parecer seguidores del śivaismo y que el embajador de un reino indogriego dedicó una columna a Vāsudeva y se declaró seguidor de Kṛṣna (Krishna). Kṛṣna es una personificación del dios Viṣnú. Viṣnú y Siva ya eran conocidos en la época védica, pero hasta mucho más tarde —no antes de la mitad del primer milenio d. C.— no se convirtieron en el centro de corrientes religiosas particulares, las que con el paso de los siglos se hicieron tan poderosas que llegaron a sobrevivir —al contrario que el budismo— a la dominación musulmana, constituyendo hoy la base esencial del hinduismo moderno. Viṣnú es el gran protector. Siempre que el mundo está en peligro, amenazado por los espíritus del mal *(asura)*, acuden a él los dioses y le piden su ayuda. Para poder ayudarles se transforma en animal o persona. Sus encarnaciones se llaman *avatāra* (descensos). Como pez, salva al progenitor, Manu, del diluvio; e interviene como salvador bajo la forma de tortuga, jabalí, hombre-león y a través de otras personificaciones. H. Zimmer, influido por C. G. Jung, ha interpretado esta transformación en animales como recuerdo de etapas del desarrollo geológico[4]. Entre todas las personificaciones, Krsna

y Rāma (también éste se considera una encarnación del dios Viṣnú) han hallado, incluso desde el punto de vista literario, la resonancia más amplia. La historia de la juventud de Kṛṣna recuerda en muchos aspectos la de Heracles, y el griego Megástenes aseguró que en la India era venerado Heracles, con lo que seguramente se refería a Kṛṣna. Este héroe recuerda también a otros héroes de la literatura universal, Sigfrido, Aquiles, Teseo, Gilgamesch. Ya de niño, Kṛṣna lleva a cabo proezas sorprendentes y vence a una serpiente, a un burro salvaje y a otros animales de la selva. Como hombre, lucha en batallas y tiene aventuras, pero se ve obligado a huir —de manera poco heroica, tal vez por ser un hecho histórico— a Dvārakā ante el avance del «persa negro». Como Aquiles y Sigfrido muere de una herida en su única parte vulnerable; un cazador le mata accidentalmente de un disparo de flecha en la planta del pie. En el *Bhagavadgītā,* uno de los tratados más famosos de la India antigua, Kṛṣna predica la teoría de la acción. El texto está intercalado en la acción de la epopeya del *Mahābhārata* y probablemente no pertenece a su núcleo primitivo. El tema es el siguiente: antes de la gran batalla de los kaurava y los pāṇḍava, primos enemigos, Arjuna, el héroe pāṇḍava, arroja su arco, pues su conciencia se indigna ante la lucha entre parientes. Entonces Kṛṣna, su auriga, le recuerda que el deber de casta del guerrero es luchar en la batalla, y que es necesario cumplir el destino de su tiempo, es decir, el *yugadharma* (un término que Max Weber ha traducido como «imperativo del día»); no es lícito evitar cumplir su deber, cada uno debe cumplir la misión que le corresponde por pertenecer a una casta.

«En vano trataste, amigo mío,
de rehuir la lucha fratricida,
nunca podrás, oh, valeroso,
sustraerte a la ley de la naturaleza.

Te ata, oh, hijo de Kunti,
el oficio innato;
Contra tu voluntad tendrás que hacer
aquello para lo que te creó la ley.

El señor que está en los corazones
por su milagro *maya*
hace que bailen todos los seres
como marionetas en una cuerda.

Fija sólo en él tu sentido
y busca en él toda tu salvación;
por su gracia
alcanzarás las más altas cumbres.»

(18, 59-62, trad. Boxberger)[5].

El *Bhagavadgītā* trata de dar una base filosófica a su llamada a la acción y establece dos sistemas: el *sāmkhya* y el *yoga*. El dualismo del *sāmkhya* se manifiesta a través de la gran advertencia de Kṛṣna:

«Sólo los cuerpos son perecederos,
el espíritu eterno que los anima
no tiene fin ni medida,
por eso lucha impávido como un héroe.» (2, 18).

El que actúa cumpliendo sus deberes, sin egoísmo, y venera fielmente al dios Viṣnú (que ha bajado a la tierra en la forma de Kṛṣna) supera el mundo y el ciclo de las reencarnaciones, por la gracia divina. La doctrina culmina de esta manera en el amor a Dios *(bhakti)* que, como ya vimos, tiene en el budismo una función parecida.

Apenas existe en la literatura india un tratado que haya encontrado un eco más duradero que el *Bhagavadgītā,* la llamada a la acción, que ha seguido actuando hasta nuestros días. «Siempre que en tiempos de crisis el espíritu del hombre era atormentado por las dudas y por deberes opuestos, se dirigía al *Bhagavadgītā* para encontrar iluminación y guía», aseguraba Nehru[6]. Algunos encontraron en él la justificación para el empleo de la violencia, pero también Gandhi, que propugnó siempre la no violencia, vio en la *Gītā* una «fuente de consuelo» y no la justificación de sus actos. Por otra parte, ciertos textos de otras religiones, sin excluir la cristiana, se prestan a interpretaciones contradictorias y diametralmente opuestas.

El *Mahābhārata,* en el que se introdujo el *Bhagavadgītā,* obtuvo su forma actual, 90.000 pareados (generalmente de 32 sílabas), de gigantesco poema en los primeros siglos de nuestra era, y ha llegado hasta nosotros en la versión crítica de Sukthankar[7]. El núcleo original de la epopeya está constituido por la leyenda heroica de los sucesores de Bharata y culmina con la batalla de los primos enemigos (cap. IV). Posteriormente se incluyeron muchos episodios e historias que guardan escasa o ninguna relación con la acción principal. Todo el poema está recitado por un narrador que, a su vez, incluye los discur-

sos de otros, y esta forma permite la inserción de nuevas historias secundarias. Se han añadido también muchas enseñanzas filosóficas y políticas. Entre las inclusiones de tipo político destacan por su carácter radical las opiniones del político Bhāradvāja [8], en el libro XII: «Si el hijo, el hermano, el padre o el amigo son un obstáculo para (la consecución de) los fines, el (rey) que desee la prosperidad los matará.» Reflexiones como ésta son comunicadas a uno de los supervivientes de la gran batalla, cuya conciencia está atormentada por el derramamiento de sangre, para enseñarle que en la política los medios no deben ser el fin. Muchos pasajes de la epopeya revelan una ética completamente distinta, la del espíritu caballeresco, que volvemos a encontrar también en las leyendas heroicas de otros países y en la India del período rājputi. He aquí uno de los testimonios más impresionantes de la mentalidad caballeresca:

«En la lucha justa que ha estallado deseamos combatir
Sólo según la costumbre antigua.
El que sólo luche con palabras, que sólo sea combatido con [palabras,
Y nunca deberá matarse al que abandona la lucha.
Un jinete sólo lucha con jinetes, la infantería con la infantería,
Elefante con elefante, en la lucha de los carros se enfrenta un [carro contra otro.
Lucha con fuerza, como puede y se esfuerza en luchar el hombre noble,
Que nunca ataca al enemigo exhausto, nunca ataca sin avisar» [9].

Estas son las normas antes de la gran batalla decisiva, pero la exasperación de los combatientes romperá luego todas las reglas.

El contenido del *Mahābhārata* tiene gran importancia para la historia de la cultura de la India antigua. En este terreno existen aún grandes tareas para la ciencia, ya que es difícil incluso establecer una delimitación de las distintas capas culturales por haber confluido en la epopeya voces y testimonios de un largo período.

También el *Rāmāyana,* la otra gran epopeya de la India antigua, se remonta en su núcleo a la mitad del primer milenio a. C. y no alcanzaría hasta los siglos de nuestra era su dimensión de 24.000 versos dobles. Esta epopeya está considerada en la literatura del sánscrito como una obra ejemplar, la «primera poesía» *(Adikāvya).* El héroe de esta epopeya es Rāma, que, como Kṛṣna, se considera una encarnación de Viṣnú.

El elemento histórico de este poema épico se refiere a la

época primitiva india: el rey de los demonios, Rāvana, que reina en Ceilán (Lankā), rapta a Sītā, fiel esposa de Rāma, príncipe de Kosala. Rāma consigue recobrar a su esposa querida tras una guerra contra Lankā. Sītā demuestra en un juicio de Dios su pureza, pero él la rechaza porque ha vivido en la corte de otro hombre; código de honor de una época caballeresca, ética dinástica. El tema de la leyenda de Rāma ha inspirado a los poetas indios versiones y refundiciones, y al arte plástico múltiples esculturas (hasta Java e Indochina).

La última encarnación del dios Viṣnú tendrá lugar hasta en el futuro. Cuando esta era, la última de cuatro que empeoran constantemente, perezca y nazca una nueva era de oro, aparecerá el dios una vez más en la persona de Kalki, como salvador y juez universal.

La dogmática posterior hindú también ha considerado a Buda como encarnación de Viṣnú, lo cual pone de manifiesto un aspecto fundamental de la mentalidad india, la capacidad de recoger influencias extrañas y de amalgamarlas. A. L. Basham [10] advierte que Jesucristo es para muchos fieles hindúes una divinidad del panteón hindú y añade que algunos indios podrían aceptar a C. Marx como una especie de *avatāra* (descenso, encarnación). A esta capacidad de unión Basham la llama el espíritu que lo incluye todo *(inclusiveness)*, que es diametralmente opuesto a la tradicional mentalidad occidental (también a la del Islam y al zoroastrismo).

Todas las encarnaciones de Viṣnú son aspectos parciales de su grandeza y pueden ser veneradas individualmente. Su veneración es al mismo tiempo la veneración del dios Viṣnú, pues aquéllas sólo son manifestaciones de éste. En lugar del sacrificio védico *(yajña)* surge la veneración *(pūjā)* del dios representado figurativamente.

Lo mismo sucede con el otro gran dios, Siva, tan importante para la evolución del hinduismo como el dios Viṣnú. También en su divinidad se funden muchos aspectos. Los dioses locales son interpretados ahora como manifestaciones de su ser sobrenatural, y los mitos locales que rodean a esta divinidad son referidos a él. En todo el subcontinente encontramos santuarios, templos, cuevas y montañas relacionadas con el gran dios cruel, el que, a pesar de ello, o precisamente por esta razón, era llamado el «misericordioso» (Siva). Entre sus muchas personificaciones destaca la de dios de la muerte, que envía con sus flechas la muerte y la perdición. Con frecuencia es representado con un cráneo humano en la mano. Como señor de la danza *(naṭarāja)* simboliza el curso del mundo. Una y otra vez ha sido representado de esta forma sobre la piedra (por

ejemplo, en el templo-caverna de la isla de Elefanta) o cantado en poemas (hasta por Tagore). Su éxtasis en la danza expresa lo imprevisible del acontecer universal. Siva es prodigioso por la fuerza de su ascetismo, prodigioso en su ebriedad y en su potencia procreadora; su falo *(lingam)* es venerado fervorosamente y reproducido miles de veces como símbolo de la fertilidad. Estos aspectos tienen su origen en los lejanos tiempos prearios. La representación de Siva como señor de los animales *(paśupati)* recuerda un sello de las culturas del Indo, al que ya aludimos en aquel contexto.

Forma parte de Siva su energía femenina, *śakti,* a la que rinde culto un movimiento religioso posterior, el śaktismo —que venera otras muchas śakti atribuidas a otros dioses como energía integradora. La śakti del dios Siva es espantosa como él, y en la personificación de Kālī, la «negra», exige sacrificios sangrientos. Ella, la gran diosa, manda también sobre el reverso de la muerte: ella es la diosa madre ancestral que regala, incansable, vida, y que necesita la sangre como savia vital. En el drama de un autor primitivo indio, Bhavabhūti, leemos cómo una sacerdotisa de esta diosa quiere sacrificar en el templo a una muchacha raptada; costumbres ancestrales de tiempos remotos que perviven en la India antigua y que han llegado hasta nuestros días. Existen testimonios de sacrificios humanos en algunas tribus primitivas indias, la de los Khond y la de los Bhil.

III. LA IMAGEN DEL MUNDO EN LA INDIA ANTIGUA

Interrumpimos el relato del proceso histórico para analizar otro problema, que no tiene significación únicamente para un período de la historia primitiva india, sino que tiene una importancia general: el problema de cómo se vieron los indios a sí mismos en el espacio y en el tiempo.

La visión del mundo de las religiones indias es fantástica y se encuentra más allá de todas las realidades geográficas. En el centro se encuentra la montaña universal, Meru, centro del Continente circular de la Rosa *(Jambudvīpa);* a éste lo rodea un mar circular, que, a su vez, es rodeado por un nuevo continente circular. De esta manera se suceden siete continentes y siete mares circulares. Sobre la tierra se alzan diversos mundos celestiales, bajo ella se encuentran siete infiernos. Esta es, en resumen, la imagen del mundo de la religión brahmánica que volvemos a encontrar con algunas variaciones en los jainistas y budistas. Según la doctrina budista, siete cordilleras circulares separadas por

mares circulares rodean la montaña universal Meru. Los cuatro grandes continentes se encuentran por fuera de la séptima cordillera circular en el gran océano que llega hasta un anillo de rocas que representa el círculo más extremo y el fin del mundo. Al sur del océano se halla la tierra habitada por nosotros: *Jambudvīpa;* al Norte se encuentra un continente *(Uttarakuru),* donde sólo se conoce el placer puro y no existe el pesar: una utopía orientada hacia el Norte, una «tierra de los bienaventurados» en el Norte, el equivalente al paraíso, situado al Oeste, del buda Amitābha. Debajo de la tierra se encuentran los infiernos (ocho calientes y ocho fríos); la tierra de los dioses es la montaña universal, Meru, dividida para los dioses, según su rango, en distintos niveles. Por encima se eleva la región divina de las formas (sutiles); sobre ella, la región suprema del vacío.

Esas especulaciones cosmológicas son verdaderamente típicas de la mentalidad india; tienen antiguas raíces en la religión védica, siendo luego desarrolladas por pensadores religiosos, y multiplicándose en el suelo fértil en que cayeron. Pero para los personajes decisivos de la historia, para los políticos y generales, para los reyes y cancilleres, para los funcionarios y guerreros, estas ideas debieron significar bien poco. Ellos conocían mejor la realidad, por lo menos en lo que se refiere al Continente de la Rosa, y lo mismo sucedía con los comerciantes, los navegantes, los conocedores de países extranjeros, los viajeros y los sabios. Aquella visión religiosa del mundo no estorbaba y se adecuaba tácitamente a la experiencia que iba acumulándose con el transcurso de los siglos. Las culturas del Indo tenían ya una idea concreta de países bastante lejanos, como Mesopotamia. Los invasores arios habían unido al conocimiento geográfico propio de las tribus nómadas una noción cada vez más exacta del subcontinente indio, en el que se habían establecido y en el que seguían penetrando.

También la visión del mundo de los antiguos iraníes es fantástica y algunos rasgos, como la división de la tierra en siete partes, recuerdan la visión del mundo de los indios; es probable que antes de la separación de los indios y los iraníes existiese una visión común del mundo, que —después de la separación— se desarrolló en dos direcciones distintas. Sin embargo, los textos iraníes demuestran que junto a estas especulaciones existían unas ideas muy precisas, como se comprueba en este pasaje de un documento de Persia central que se refiere a la India: «El reino de los indios es grande. En parte es frío, en parte caliente, en parte es húmedo, en parte seco, existen (lugares) donde crecen árboles y bosques, otros donde

encontramos áridas estepas, otros donde hay desierto. Hay hombres que viven del arroz, otros que viven de la leche de la vaca, y otros comen semillas...[11].

Volvamos a la visión que los indios tenían de sí mismos. Muchos textos de la literatura primitiva india ponen de manifiesto, a través de los nombres geográficos, cómo se va adquiriendo cada vez mayor sentido de la orientación. Mediante los nombres de localidades que citan el gramático Pāṇini (en sus estudios gramaticales) o el autor del *Kāmasūtra* (para describir algunas costumbres eróticas locales) se puede obtener una imagen geográfica bastante real. También los textos budistas muestran con frecuencia un conocimiento muy exacto de la situación geográfica; así, H. Hoffmann[12] recoge del *Mahāgovindasutta* la idea de que la «tierra» es ancha en el Norte, pero (cada vez más estrecha) como la lanza de un carro, en el Sur. La tierra se describe como es en realidad el subcontinente indio. No cabe duda que un gran emperador como Aśoka no sólo poseía una idea real de la geografía del subcontinente, sino también un conocimiento suficiente de aquellos reinos asiáticos con los que mantenía relaciones diplomáticas. Un rey extranjero como Kaniṣka conocía el extranjero de donde provenía, y aprendió a conocer en su justa medida el país que le había atraído con la promesa de un rico botín. De esta manera podemos suponer que la visión primitiva india del mundo nunca constituyó un obstáculo para las exigencias de la vida práctica.

Parecido a la visión del mundo es el sentido del tiempo. La idea del retorno cíclico de todo lo que acontece es común a todas las religiones indias. Según la teoría hindú (brahmánica) existen cuatro eras *(yuga)* que empeoran progresivamente. La primera es la edad de oro; nosotros vivimos en la peor, en la *kali-yuga,* que habría comenzado el viernes, 18 de febrero, del año 3102 a. C. «Cuando la sociedad llega a una fase en la que la riqueza confiere el rango social, la propiedad se convierte en la única fuente de virtud, la pasión en el único vínculo entre el hombre y la mujer, el fraude en la base del éxito en la vida, el amor sexual en el único camino del placer, y se mezclan la confusión externa con la fe interna ...» (según el resumen de H. Zimmer de un pasaje del *Viṣnú-Purāna)*[13], entonces nos encontramos en el mundo actual. La teoría de las eras que empeoran progresivamente la encontramos también en el griego Hesíodo y en otros autores. Esta idea debe remontarse seguramente a una fuente común del próximo Oriente. Pero parece muy india la exorbitada ampliación de esta teoría: las cuatro eras, que duran juntas cuatro millones trescientos veinte mil años, se repiten constantemente.

Mil de estos ciclos forman un *kalpa,* un día en la vida del dios creador Brahma. Cada día de Brahma comienza con la creación del mundo y termina con la disolución en el absoluto. Después de la noche de Brahma, que dura lo que un día, vuelve a empezar el proceso de la creación. Sin embargo, la vida de Brahma, por muy larga que nos pueda parecer, no es infinita. Dura cien años-brahma, después se produce la completa disolución del mundo, que dura cien años-brahma, y después vuelve a comenzar todo el ciclo universal.

Estas especulaciones numéricas son también características de budistas y jainistas. Para los budistas existen innumerables mundos paralelos, que son todos eternos. Periódicamente se suceden creación y destrucción. Un gran período se divide en cuatro épocas imposibles de calcular temporalmente. En la última época comienza la decadencia, la vida del hombre se reduce progresivamente de muchos miles de años a diez años. El derecho y la moral degeneran cada vez más. La miseria y el hambre se extienden. Finalmente, la mayoría de los seres humanos acaba exterminándose en una gran guerra. Después vuelve a mejorar todo poco a poco, y la próxima época finaliza bien desde el punto de vista moral.

Según los jainistas, cada período ascendente *(utsarpinī)* es seguido por uno descendente *(avasarpinī).* El primero pasa del mal al bien y el último vuelve al mal. Este comienza con un estado feliz, de inmensa pero no eterna duración. Entonces empieza a decaer la moral y a disminuir la duración de la vida del hombre. En este período aparecen los anunciadores de la religión jainista. Después de la muerte de su fundador, o reformador histórico, Mahāvīra, se inicia el «tiempo adverso» en el que vivimos y que dura veintiún mil años, hasta que el «tiempo pésimo» lleve la situación al punto más bajo, a partir del cual se inicia de nuevo un «período ascendente».

Examinemos ahora cómo estas concepciones del tiempo, tan opuestas a nuestra concepción lineal de la historia, influyeron en el pensamiento y en las acciones históricas del pueblo indio. El «pensamiento cíclico» [14] impidió que los indios contemplasen la historia como acontecer único e irreversible, y la falta de obras de historia consideradas con espíritu crítico se basa en esta mentalidad. De hecho, la concepción del tiempo de la antigua India se encuentra más profundamente enraizada que la imagen del mundo. Esta última no se defiende hoy ya seriamente, pero la doctrina del *kali-yuga* y su cronología se encuentran todavía, a veces, en la base del pensamiento histórico. Por tanto, la datación de los acontecimientos históricos está muy lejos de la realidad y, por otro lado, algunas leyendas

mitológicas (como la leyenda del diluvio universal) se tratan como acontecimientos históricos. Actitud, esta última, sostenida, por ejemplo, por un científico tan documentado como Saletore, que ha estudiado en Alemania y que, sin embargo, en su obra sobre la doctrina política en la antigua India, aparecida en Londres en 1963, adopta la cronología mitológica y toma a los profetas del pasado no sólo como personajes históricos, sino que también les atribuye —siguiendo la doctrina hindú— una vida más larga que la de los hombres actuales.

Por otro lado, la concepción india del tiempo ha influido seguramente tan poco en las decisiones de los personajes históricos como la visión del mundo. Incluso los fieles seguidores de las religiones no debieron tener siempre plena conciencia del retorno periódico de todo acontecer. Los textos hindúes no insisten casi nunca en la repetición de los hechos mitológicos de cada *kalpa*. Este rasgo singular ha sido destacado por H. Zimmer[15] en un pasaje del *Viṣnú-Purāna*. El dios Viṣnú, encarnado en un jabalí, salva a la tierra que se había hundido en el océano. Entonces pronuncia estas palabras: «Siempre que te llevo por este camino ...»

Los monarcas actuaban *hic et nunc*, aunque creían en el retorno periódico de todo acontecer. La conciencia de la futilidad de nuestra existencia condujo a unos a no actuar —y en la India muchos seres humanos han renunciado a este mundo a lo largo de los siglos—, pero otros, los hombres de acción, actuaron según su naturaleza, encontrando la confirmación de sus actos, y consuelo, en un texto como el (ya citado) *Bhagavadgītā*. Así sucede que la historia india, con su mezcla de guerra y paz, de logros y de fracasos políticos, de creación y de destrucción de valores, no difiere mucho de la de Occidente, que pensaba linealmente y que consideraba único el hecho histórico.

11. El Imperio gupta

I. ACONTECIMIENTOS POLITICOS. LOS HUNOS

El siglo IV d. C. vio la subida de los gupta, una dinastía poco importante hasta entonces, cuyo fundador se llamaba Gupta. Su nieto Chandragupta extendió sus dominios más allá de los límites de Magadha, su propio país de origen, y preparó así el camino para nuevas conquistas. Su matrimonio con una princesa licchavi fue una hábil jugada política, al aportarle, no sólo una ganancia territorial, sino también algo del brillo de un antiguo nombre para su joven dinastía. Los licchavi habían sido una dinastía famosa en la época de Buda; luego volvieron a sumirse en la penumbra de la historia, para volver a aparecer ahora en todo su esplendor. El historiador indio Pannikar se vale de esta circunstancia para indicar que la India es el único país del mundo con una república milenaria (se refiere a la oligarquía de los licchavi), en comparación con la cual las repúblicas griegas y las ciudades-estado italianas fueron de corta duración[1]. Con Chandragupta comenzó también una nueva cronología, que fue empleada en muchas inscripciones. El primer año de la «era gupta» empieza el 26-II-320, que tal vez sea el día de la subida al trono.

Si el mérito de Chandragupta había consistido sobre todo en un matrimonio políticamente valioso, a su sucesor, Samudragupta, que se llamaba con orgullo «hijo de una hija de los licchavi», le correspondió hacer las guerras que hicieron posible la grandeza del reino gupta en el sentido geográfico.

Veamos cuáles eran las fuerzas a las que tuvieron que enfrentarse los gupta en otras partes de la India. El poder de los kushān parecía roto definitivamente; tuvieron que someterse a los sasánidas iraníes y nada hace suponer que intentaran resistirse al afán expansionista de los gupta. Con la pérdida de poder de los kushān se hicieron independientes una serie de estados menores en la India del Norte, de los cuales el de la dinastía nāga, situado entre el Ganges y el Yamuna, puede considerarse el más importante. Mayor poder tuvieron, sin embargo, los sátrapas, entre los que hay que distinguir varias dinastías. Ya citamos en el capítulo 9, III a sus primeros representantes, que fueron de origen indoescita. En el siglo II d. C. se vieron envueltos en conflictos guerreros con los señores del Sur, los

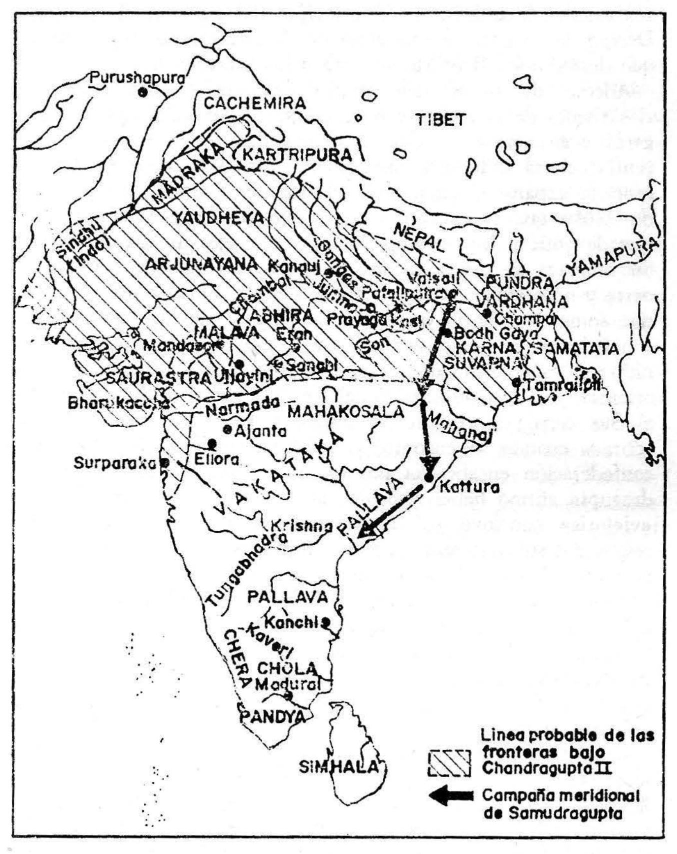


Fig. 5. El Imperio gupta a finales del siglo IV d. C.

śātavāhana del Deccán. Una inscripción del año 150 d. C. (= 72 de la era sace) nombra al sátrapa Rudradāman vencedor de los «señores del Deccán». Pero en las postrimerías del siglo II ambos reinos parecen haber concertado un acuerdo sobre sus esferas de influencia. Al principio del siglo III el reino del Deccán se deshace, y una serie de dinastías menores, entre las que destacan los ikṣvāku, suceden a los śātavāhana.

Además de los sátrapas occidentales pueden considerarse serios rivales de la naciente potencia gupta los vākātaka, que llegaron a alcanzar en el Deccán septentrional y en partes de Asia central cierta influencia durante el siglo II. ¿Cómo se llevó a cabo la expansión territorial del imperio gupta? Una columna de Aśoka que se encuentra en Allāhābād lleva una inscripción que da noticia de las campañas y los triunfos de Samudragupta. Su ofensiva se dirigió primero contra las regiones situadas al oeste y noroeste de su país; nueve reyes y sus ejércitos tuvieron que someterse. La mayoría de estos reyes sólo ha llegado a ser conocida en la posteridad por su derrota. Tras el éxito obtenido en estas campañas, Samudragupta decidió atacar la costa oriental y la región meridional de la península. Sin embargo, el Sur consiguió resistir su ataque y tuvo que emprender la retirada cuando se encontró (¿quizá ya en Krishnā?) ante una confederación encabezada por el rey pallava Viṣnugopa. Samudragupta afirmó haber vencido, pero lo cierto es que tras esta «victoria» concluyó su campaña en la India del Sur. Otros reinos del subcontinente reconocieron su soberanía y le pagaron tributos: Assam, Bengala oriental, Nepal y otros cuya identificación no está clara. Además del Sur y de Ceilán, los sátrapas occidentales se hallaban también fuera de la zona de soberanía de los gupta. En cuanto a los territorios tributarios, el grado de su dependencia debió ser muy diverso. La citada inscripción celebra a Samudragupta como soberano piadoso que ayudó a pobres y enfermos y que regaló innumerables vacas a los brahmanes. Una fuente china nos revela que Samudragupta fue también tolerante con el budismo. El rey Meghavarna de Ceilán (c. 352-79) envió, al parecer, un embajador a Samudragupta y erigió un convento budista para peregrinos ceilandeses cerca del Bodh Gayā. Samudragupta es considerado también un protector de las artes: una moneda le representa tocando un laúd. Otra[2] fue acuñada en memoria del sacrificio de su caballo, que celebró, siguiendo la tradición de los emperadores indios, al término de su campaña triunfal. En el anverso, esta moneda de oro muestra un caballo sin riendas ni gualdrapa y la siguiente inscripción en sánscrito: «El rey de reyes que ha celebrado el sacrificio del caballo, gana el cielo después de haber conquis-

tado la tierra.» El reverso muestra la imagen de su esposa Dattadevī. El caballo está representado sin riendas, ya que ha de moverse durante un año, según su propia voluntad, antes de ser sacrificado. La esposa —por eso está representada en el reverso— ha de unirse a su vez simbólicamente al caballo sacrificado.

El sucesor de Samudragupta fue su hijo Chandragupta II, que llevaba el sobrenombre de Vikramāditya, «sol de la fuerza». Durante su reinado la dinastía gupta alcanzó su máximo esplendor político y cultural. En su corte actuaron las «nuevas joyas» de la poesía, entre ellos Kālidāsa, el poeta más famoso de la India antigua. El matrimonio de su hija Prabhāvatīgupta con el rey vākāṭaka Rudrasena II fue un hecho de gran significado político. Con ello los vākāṭaka, a los que ya había sometido probablemente Samudragupta, se convirtieron en vasallos más seguros. Los enemigos más tenaces del reino gupta, los sátrapas occidentales, fueron vencidos hacia finales del siglo IV, siendo anexionado su reino. De esta manera volvió a quedar abierto para el comercio el océano occidental hasta el mar Mediterráneo. La capital de los sátrapas, Ujjayinī, se convirtió en el centro más importante del reino gupta después de Pāṭaliputra. Por otro lado ha llegado hasta nosotros transcrita, de una manera tan grandiosa como deficiente, otra campaña militar de Chandragupta II, que es tratada por la mayoría de los historiadores con escepticismo. Al parecer significó el golpe de muerte para el reino kushān, y Chandragupta debió llegar en esta ocasión hasta Afganistán.

En el año 415 d. C. le sucedió en el trono su hijo Kumāragupta I, quien durante los cuarenta años de su reinado parece que conservó y fortaleció el poder de su imperio. No sabemos si llevó a cabo alguna campaña; en todo caso celebró también el sacrificio del caballo, lo que era propio de un emperador. Sus últimos años aparecen ya turbados por las incursiones de las hordas nómadas centroasiáticas, en las que predominaban numéricamente los hunos iraníes. Estos hunos blancos formaban parte de la gran invasión nómada que dirigió su ataque principal contra Europa central. La suposición de Pannikar, de que los hunos fueron rechazados hacia el Oeste tras su primera derrota en la India, no es apenas sostenible desde el punto de vista cronológico. Por otro lado, no es más que una hipótesis el que otras tribus de hunos se hubiesen unido, a la muerte de Atila, a las campañas de los hunos iraníes contra la India. Una inscripción alude a que Kumāragupta murió durante una batalla contra los hunos, y da cuenta del triunfo de

Skandragupta (455-470), hijo de Kumāragupta, sobre los hunos, después de la muerte de su padre[3]. Esta victoria no fue en absoluto decisiva. Aunque el peligro pareció alejarse, durante el reinado de Skandragupta los hunos volvieron a atacar una vez más con fuerza las fronteras del reino gupta, después de haber matado en batalla, el año 484 d. C., al rey sasánida Firūz y de haber conquistado su reino. El reino gupta carecía ya de la solidez interna para hacer frente a tal ataque. Skandragupta fue el último gran representante de la dinastía. Budhagupta, su sucesor, pudo conservar aún la mitad del reino, que a su muerte (aproximadamente en el año 500 d. C.) se deshizo en diversas partes. Poco después, los hunos se convirtieron en amos de grandes territorios del norte de la India. El huno Toramāna reinaba en Mālwa. La capital del reino huno se hallaba, sin embargo, en la región del Herat, extendiéndose el dominio de los hunos de Persia a Khotan. Con ello la India del Norte era una provincia meridional de este reino y Toramāna no era soberano independiente, sino virrey o gobernador provincial. Su gobierno fue muy breve; su hijo Mihirakula (512 a 528) es llamado en una inscripción seguidor de Siva. Ya los primeros indoescitas habían sido liberales en los asuntos religiosos; pero los hunos no llegaron a asimilarse nunca de manera tan profunda como los invasores extranjeros de los siglos anteriores. Es posible que la ocupación de los hunos fuese también más penosa y tiránica para los territorios sometidos que la dominación de los indogriegos, indoescitas y kushān. En todo caso surgió contra ellos una fuerte resistencia, sobre todo en los estados aún libres, sucesores del gran imperio gupta. El rey Bhānugupta había obtenido triunfos en sus batallas contra los hunos. Pero el verdadero salvador de la India habría de ser Yaśodharman, que consiguió derrota decisivamente a los hunos aproximadamente hacia el año 527 d. C.

Nos parece importante indicar algo sobre el estado en que se encuentra la investigación en este aspecto. Cabe esperar nuevos datos de la numismática y de la sigilografía. Según las investigaciones más recientes de R. Göbl, publicadas en su obra de cuatro tomos titulada *Dokumente zur Geschichte der Hunnen in Baktrien und Indien*[4], hay que distinguir cuatro grupos de hunos iraníes. El primero está formado por los kidaritas, que llegaron en el siglo IV d. C. hasta Gandhāra y Cachemira. El segundo está formado por los alchon, que Ghirshman llama chionitas. Su primer gran soberano es Khingila, que conquistó hacia el 460 d. C. Taxila. Desde Khingila existe una sucesión directa de soberanos que pasa por Toramāna hasta Mihi-

rakula. El tercer grupo es el de los «reyes nspk» (denominado así por Göbl), que hacia la mitad del siglo v d. C. se establecieron en Ghazna y posteriormente en Kābul. El cuarto grupo es el de los verdaderos hephthalitas, que se extendieron por Jōrāsān.

Tras su derrota en la India, los hunos se limitaron a una guerra defensiva. Según el testimonio de las monedas, la mayor parte de los hunos retrocedió, hacia el año 600 d. C., a Afganistán; los que permanecieron en la India se asimilaron a los indios.

II. LA CULTURA DEL PERIODO GUPTA

La era gupta no habría sido llamada el siglo de Pericles de la India si no hubiese entrado en la historia como edad de oro de las artes y las ciencias. No cabe duda de que la tradición histórica de estos siglos es todavía tan vaga que no podemos decir con seguridad qué poetas, artistas o científicos vivieron bajo un soberano determinado, ni en qué lugar, ni en qué ambiente. A esto se añade el hecho de que posteriormente se han atribuido a la cultura gupta obras anteriores o posteriores o pertenecientes a países y pueblos distintos.

El poeta más grande de la India antigua, Kālidāsa, existió probablemente en la era gupta. Algunos eruditos han deducido, de algunas alusiones que aparecen en su obra, que vivió bajo Samudragupta y Chandragupta II; otros, sin embargo, ven una alusión a la victoria de Skandragupta sobre los hunos, y sitúan su vida en el siglo v d. C. Característico de la inseguridad de la fecha es que Kālidāsa es situado por algunos eruditos indios también en el siglo II a. C., sin que pueda rechazarse esta hipótesis. El primer dato seguro, antes del cual tiene que haber vivido el poeta, es el año 473 d. C. Esta fecha aparece en una inscripción que imita los versos de Kālidāsa. Pero hasta el año 634 no aparece nombrado en una inscripción. Las virtudes que hicieron que Kālidāsa sobreviviese a su siglo y se convirtiese en el poeta más celebrado de la India antes de Tagore fueron su perfecto sánscrito, su gran psicología, su sentimiento de la naturaleza, su extensa cultura y conocimiento del mundo y su religiosidad (de carácter śivaítico). Estas cualidades aseguraron a sus obras una acogida entusiasta incluso en Occidente. Goethe alabó el drama de Kālidāsa *Abhijñānaśākuntala,* que trata del amor de un rey por la hija adoptiva de un santo

asceta y que confronta la vida natural y libre de los bosques con la atmósfera convencional y artificial de la corte:

«Si quiero comprender con un nombre las flores del año tem-
[prano, los frutos del año tardío,
Si quiero comprender con un nombre lo que fascina y arrebata,
[lo que sacia y alimenta,
Si quiero comprender el cielo, la tierra con un nombre,
Te nombro a ti, Sakontala, y todo está dicho.»

Sobre el poema lírico de Kālidāsa *Meghadūta,* que trata de un desterrado que, con una nube del monzón, envía recuerdos a su lejana amada, escribió Goethe: «Y quién no enviaría, feliz, a *Meghadūta,* embajador de las nubes, a las almas hermanas.» Con esto queremos poner de manifiesto la influencia de la poesía y del pensamiento indios sobre la cultura europea desde finales del siglo XVIII [5].

Más importante, por su relación con la historia india, es el *Raghuvamśa,* de Kālidāsa, una epopeya en verso que canta los destinos de las vidas de los legendarios héroes raghu. En esta obra se mezclan, indistinguibles para nosotros, la realidad y la ficción. Elementos claramente legendarios se unen a relatos realistas que parecen verosímiles. Sin embargo, los héroes sólo son históricos en el sentido en que lo son los héroes de las leyendas occidentales, por ejemplo, Aquiles, Sigfrido o Beowulf. Como último rey de esta tribu, a la que pertenecieron tan nobles héroes como Raghu, Rāma y Atithi, aparece el libertino Agnivarna, que muere víctima de sus excesos. Como rey, es designado el hijo aún no nacido que se halla en el seno de la esposa principal, la cual de momento sigue al frente del gobierno. La decadencia de la estirpe real es evidente, y la esperanza en el heredero no nacido demasiado vaga. «El rey estaba enfermo y por eso su estirpe se hizo como el cielo cuando la luna está en el último dieciseisavo, como un pequeño estanque en verano en el que sólo queda un poco de barro, como una lámpara cuya luz es minúscula.» (IX, 51; trad. Wilhelm.)

Como se ve, Kālidāsa no fue un panegirista, como muchos otros poetas indios que alaban amaneradamente la fama de los príncipes. El monarquismo de Kālidāsa es más noble y no le impide ver las debilidades humanas de los poderosos. Sus descripciones revelan un buen conocimiento de la teoría política y una cierta competencia en el campo erótico. V. Raghavan supone que conocía la obra de Kauṭalya [6]. Tal vez se inspire en un tratado político de la época gupta que no se ha conservado.

La obra principal de la literatura erótica es el *Kāmasūtra* de Vātsyāyana[7]. Tampoco se puede datar exactamente esta obra; sólo cabe suponer que fue escrita en los primeros siglos después de Cristo. El propio tratado del amor tiene raíces más antiguas, igual que el *Arthaśāstra* de Kauṭalya supone tratados precedentes (que no han llegado hasta nosotros). La obra de Vātsyāyana tiene tanto parecido con la obra de Kauṭalya que probablemente se inspiró en ella; no sólo se ha imitado el estilo y la estructura, sino también la falta de escrúpulos en la elección de medios, y Winternitz ha llamado a Vātsyāyana un Maquiavelo del amor. En este tratado del amor se citan las distintas tretas con las que se pueden reconquistar o seducir doncellas, o con las que pueden aumentar las heteras sus ganancias. Un capítulo nos parece especialmente revelador del estilo de vida de la alta sociedad en la India antigua. Describe las actividades y el ocio de los nāgaraka (literalmente: ciudadanos), que son el equivalente de los «dandys» y «play-boys» de Occidente. Enriquecidos por el comercio, la industria o la herencia, viven dedicados por completo a sus diversiones. La casa de uno de estos nāgaraka está descrita de la siguiente manera: «... En el dormitorio exterior existe un lecho muy blando con almohadas a ambos lados, hundido en el centro y cubierto con una manta blanca, y otro lecho más. En su cabecera está el lugar para el manojo de hierbas y el altar de sacrificios. Allí están los ungüentos y coronas que han quedado de la noche, un cestito con arroz cocido, un recipiente con perfumes, corteza de limón y betel; en el suelo, una escupidera; un laúd cuelga de un gancho; una tabla para pintar; una caja de pintura; cualquier libro; coronas de amaranto ...; el lugar para trabajos de carpintería y de talla y otros juegos; en el huerto, un columpio bien mullido, y en la sombra ...» (trad. R. Schmidt). Así eran probablemente también las casas de los ricos comerciantes e industriales y no únicamente las de los ociosos. Descripciones tan detalladas son raras en la literatura india antigua, y por esta razón el *Kāmasūtra* tiene un interés histórico cultural tan grande. Se describen incluso, en un minucioso relato, la higiene del hombre refinado y sus diversiones. Durante el día se entretiene con «luchas de codornices, gallos y carneros» y otros pasatiempos; la noche la pasa con damas de su agrado. De vez en cuando se organizan banquetes en los que también se dedican las heteras a las numerosas bebidas alcohólicas. Como las heteras de la Grecia antigua y las geishas japonesas las prostitutas indias *(gaṇikā)* son muy cultas y ocupan «un lugar muy alto entre las gentes». Tienen que dominar 64 artes *(kalā),* entre las que se cuentan no sólo «el canto, la música instru-

mental, la danza, el dibujo», sino también, por ejemplo, «las distintas maneras de trenzar coronas, la elaboración de bebidas, zumos de fruta, condimentos y licores, la lectura en voz alta de libros, conocimientos de la métrica, juego de dados» (trad. R. Schmidt). Otros capítulos están dedicados a diversos aspectos del matrimonio, a la vida erótica de los hombres, a las mujeres del harén y a los afrodisíacos. Las esposas, de las que posee varias el hombre rico, están por completo al servicio de su marido, y la mujer repudiada sólo tiene la posibilidad, según Vātsyāyana, incluso el deber, de volver a ganarse a su marido con redoblada devoción. Sólo un capítulo, bastante largo, hizo de Vātsyāyana el van de Velde indio, y del *Kāmasūtra,* un *bestseller* traducido tan frecuentemente como mal a todas las lenguas. Catalogando y clasificando, como es costumbre en los tratados indios, se enumeran en este capítulo los variados géneros de besos y mordiscos amorosos, arañazos y abrazos y particularidades más íntimas, que en la traducción de R. Schmidt aparecen en latín. Las esculturas de los templos de Khajurāho (x/xi siglos d. C.) y Konārak (siglo xiii) son ilustraciones plásticas de este capítulo, manifestaciones de una sexualidad generosa y desenfrenada.

El *Kāmasūtra* presupone la existencia de una clase «burguesa» rica que dispone de considerable fortuna y que posee la libertad de disfrutarla según su voluntad. Para esta clase no había sitio en el *Arthaśāstra.* El rígido centralismo preconizado en este tratado sólo perseguía el aumento de poder del monarca absoluto, de cuya voluntad dependían todos los demás soportes del estado. Mientras que el *Arthaśāstra* tiene su equivalente en la realidad del reino maurya (sin tener que pertenecer forzosamente a la época maurya), siempre han existido en la India las condiciones sociales que hicieron posible el estilo de vida del *Kāmasūtra.* Seguramente esto ya fue así bajo los gupta, y aún antes, bajo los kushān. Ambas obras, *Kāmasūtra* y *Arthaśāstra,* tienen además en común que en ciertos círculos sociales fueron condenadas y rigurosamente prohibidas. De esta manera podría explicarse el hecho de que los posteriores tratados políticos (como el de Kāmandaki y el de Somadeva) eliminen los pasajes de Kauṭalya que resultan demasiado faltos de escrúpulos, o los mitiguen, y el que los tratados eróticos posteriores (como el de Kokkoka) sean más «inocuos» que el de Vātsyāyana y no citen ya algunas prácticas eróticas extrañas[e]. Como se dijo en el capítulo 7, III, las tres metas vitales del hinduismo son el *dharma,* el *artha* y el *kāma.* Lo opuesto al *Arthaśāstra,* de Kauṭalya, y al *Kāmasūtra,* de Vātsyāyana, es el *Dharmaśāstra,* de Manu. Esta es la obra más importante de la extensa literatura

dharma, pues las más antiguas, como la de Apastamba, pertenecen a la mitad del siglo I a. C. El «código de Manu» debió ser compilado en los siglos cercanos, anteriores o posteriores, al inicio de nuestra era y tenía, ya probablemente en la época gupta, una gran fama. Desgraciadamente no está claro cuándo y dónde llegaron a tener fuerza de ley las normas de esta obra o las del *Arthaśāstra.* Lo mismo sucede con todas las demás obras *dharma* de la antigua literatura india. La parte principal de esta literatura está dedicada a la buena conducta religiosa en el sentido del brahmanismo. El estudio de los *Veda,* purificaciones y penitencias, preceptos de comida, prescripciones matrimoniales, deberes y derechos de las castas, se encuentran expuestos aquí junto a problemas de tipo jurídico, ya que el *dharma* es derecho y moral. A diferencia del *Arthaśāstra,* que se ocupa de los intereses de la corona y del estado, estas obras *dharma* sostienen claramente los privilegios de los brahmanes y, sólo en segunda línea, los de los kṣatriya. El *Arthaśāstra* utilizaba la religión como medio de estabilización de la soberanía real, mientras que el «código de Manu» consideraba que el deber más alto de la monarquía era la conservación del orden de castas, a cuya cabeza se encuentran los brahmanes. Los castigos son en general más suaves cuanto más alta sea la casta, y para un brahman que ha cometido un asesinato no existe la pena de muerte, pero sí existe para las otras castas. En Manu, VIII, 267/268, se dice: «Si un kṣatriya ofende à un brahman le corresponde una pena de cien [pana]; a un vaiśya le corresponden ciento y medio a doscientos [pana], y a un śūdra, un castigo corporal. Si un brahman ofende a un kṣatriya hay que castigarle con una pena de cincuenta [pana]; [si ha cometido la misma falta] contra un vaiśya, la pena deberá ser la mitad de cincuenta [25]; [si ha faltado] a un śūdra, doce» (trad. J. Jolly).

El *Mrcchakaṭika* («El carrito de barro») es un drama en el que se cita el «código de Manu»; pertenece probablemente a la primera mitad del milenio I d. C., y bajo el nombre de *Vasantasena* ha sido representado también frecuentemente en Europa. Una puesta en escena se debe a Lion Feuchtwanger (1916). El drama, lleno de emoción, y su fino humor, aproximan mucho esta obra al gusto del espectador occidental. La heroína de la obra, Vasantasena, es una hetera noble y rica que ama a un comerciante arruinado. Sus relaciones se ven amenazadas por el malvado cuñado del rey que la persigue. Al intentar violentarla cae desmayada; piensa entonces que la ha matado y echa la culpa al comerciante. En un conmovedor juicio es declarado culpable el comerciante y condenado a muerte por empalamiento. El tribunal quiere castigarle como brahman y según

el «código de Manu» con la pena del destierro, pero el rey, que tiene la última palabra, confirma la pena de muerte. Mientras tanto la hetera ha despertado del letargo y logra salvar a su amado apareciendo en el último minuto en el lugar del suplicio. Poco después tiene lugar un golpe de estado. El rey es asesinado por un joven pastor que es proclamado rey en Ujjayinī. Esta escena tiene un carácter muy singular: el injusto pero legítimo rey es asesinado por un noble pero pobre pastor que ocupa el trono. Una monarquía que dejaba representar una obra como ésta tuvo que sentirse muy segura de la lealtad de su pueblo. O, más probablemente, la obra sería representada durante el reinado de un monarca que llegó al poder de manera parecida a la de aquel pastor. Por otra parte, en la historia de Ujjayinī conocida por nosotros no aparece ningún suceso similar.

El *Mudrārākṣasa* es una obra de intriga política de gran refinamiento dramático y que se apoya, por el contrario, en el principio de la legitimidad. La obra tiene un fondo histórico que podemos confirmar: la sucesión violenta de la dinastía nanda por Chandragupta, fundador de la dinastía maurya (300 a. C.). No se han podido confirmar en otras fuentes los pormenores de la acción: el ministro de Chandragupta (al que también se considera autor del *Arthaśāstra)* trata de atraerse como sucesor al ministro de los nanda. La trama es en algunos momentos tan complicada y llena de referencias, que hay que imaginarse como auditorio de esta obra a un público muy culto. Kālidāsa y los autores de los dramas citados más arriba debieron conocer también el tratado indio del arte dramático *(Nāṭyaśāstra)*, que describe a los actores y los medios de representación.

El libro de fábulas *Pañcatantra* ya debió estar muy difundido en sus versiones más antiguas en la época gupta. El rey persa Chosrau Anōšarwān (531-579) hizo traducir al pahlavi una versión de él. En los siguientes siglos esta versión pasó a través de cercano Oriente a Europa, traducida de una lengua a otra. En este proceso sufrió diversas modificaciones. Una de las versiones alemanas traslada la fábula de los ratones que se comen el hierro a un pueblo cercano a Nuremberg; otra transforma al ichneumon en un gato. El marco del *Pañcatantra* nos revela que fue escrito para la educación de tres príncipes imprudentes. Lo que ellos pueden aprender no es la árida teoría de la ciencia, sino la experiencia de la vida expuesta en ejemplos prácticos. Bien es verdad que muchas de las historias intercaladas sólo tienen un carácter pícaro o frívolo como las que conocemos de muchas otras colecciones de cuentos de la India

antigua, por ejemplo, la de *Sukasaptati;* sin embargo, la mayor parte del *Pañcatantra* tiene un fondo político. Como en el *Arthaśāstra* sólo cuenta el éxito. La hipocresía y la calumnia triunfan. La primera historia trata el caso de un león que se hace tan amigo de un toro que descuida a sus ministros legítimos, dos chacales. Uno de los chacales consigue, por medio de una intriga maestra, que el león mate al toro por desconfianza. El *Pañcatantra* trata muchas veces de los débiles pero astutos que engañan a los poderosos necios. El conejito listo, por ejemplo, sabe salvarse del león mostrándole a un supuesto rival en el espejo de un pozo; el león se lanza contra su propia imagen reflejada y perece. La tercera historia se ocupa de la «gran política» y describe la guerra entre las lechuzas y las cornejas, con particulares referencias a la relación existente entre el rey y sus ministros. Como se ve, una mezcla de estas fábulas tenía que convertirse en un libro popular, divertido y al mismo tiempo instructivo tanto para el hombre corriente como para los grandes señores (como el citado rey persa).

Pasemos a la literatura científica. La medicina tuvo remotos orígenes en el subcontinente. Métodos de curación como los que encontramos aún hoy en las tribus primitivas debieron existir ya en la época prearia. En las ciudades de las culturas del Indo había ya médicos. En el *Rgveda* aparece el primer testimonio escrito de la existencia de la medicina, y ya citamos, al tratar de la época védica, el verso en el que el médico se precia de haber tenido que curar una fractura. Un interés fisiológico se despierta en las especulaciones de la época de los *Upaniṣad,* como por ejemplo la teoría de la respiración aire. El mundo de la superstición aparece en el *Artharvaveda,* donde se curan toda clase de fiebres e incluso fracturas de hueso por medio de fórmulas mágicas. En la doctrina secreta del *Arthaśāstra* se componen filtros con los que se puede perjudicar a los enemigos. Más en serio se pueden tomar algunos afrodisíacos de la cocina secreta del *Kāmasūtra.* La ética del budismo y del jainismo fomenta la ciencia médica. Aśoka se jacta, en su segundo gran edicto, de haber procurado en su reino la curación de hombres y animales y de haber hecho cultivar plantas medicinales. El peregrino chino Fa-hsien, del que nos ocuparemos después detenidamente, asegura en la época gupta que el budismo pervive lleno de vida en Magadha y que han sido construidos hospitales por los nobles. «Y aquí acuden todos los pacientes pobres o desamparados, huérfanos, viudas o inválidos. Se les trata bien, los médicos se ocupan de ellos, reciben alimentos y medicinas según sus necesidades»[9]. A Caraka (siglo II d. C.) se le puede considerar el Hipócrates indio, y en su tratado médico

se encierra su propio saber y el de sus precursores. Suśruta (siglo IV d. C.) y Vāgbhaṭa (siglo VII d. C.) son sus más importantes sucesores. En el centro de la antigua ciencia médica india se encuentra su patología humoral, que, al igual que la antigua medicina griega, basa la salud en el equilibrio de tres jugos del cuerpo (viento, bilis y mucosidad).

Se ha podido comprobar la influencia griega en la astronomía india. La adaptación de diversos términos griegos por el sánscrito y los nombres de dos compendios sánscritos lo demuestran. Los indios utilizaban, como lo siguen haciendo hoy con fines religiosos, el día lunar *(tithi)*, y dividían el mes (lunar) en dos partes de 15 *tithi*. La mitad luminosa comenzaba con la luna nueva; la oscura, con la luna llena. El año constaba de doce de estos meses; el primero, llamado *caitra*, equivale en parte a nuestro marzo y en parte a nuestro abril. Los años dependían de la era; las más usadas eran la era vikrama (desde el año 58 a. C.), la era sace (desde el 78 d. C.) y la era gupta (desde el 320 d. C.). Al principio los indios contaban con 27 fases lunares, a las que fue añadida más tarde la 28. El zodíaco y la semana de siete días procedían de Occidente. La astrología y horoscopía ocupaban un lugar destacado, pero constantemente se llevaban a cabo serios descubrimientos en el terreno de la astronomía. Aryabhaṭa descubrió ya hacia el año 500 d. C. que la tierra gira alrededor de su propio eje, cumpliendo una rotación completa en el espacio de un día sideral; pero esta teoría no hizo escuela. También se realizaron estudios para calcular los momentos en que ocurrirían eclipses de sol y de luna. La conquista musulmana trajo también en el terreno astronómico un intercambio de conocimientos.

Más tarde la astronomía india tuvo un momento de esplendor bajo el rey Jaisingh II de Jaipur (siglo XVIII), que realizó obras monumentales para la observación de las estrellas en Jaipur, Delhi, Mathurā, Benares y Ujjayinī; por esta ciudad hicieron pasar los indios ya en el primer milenio de nuestra era su primer meridiano. Las matemáticas indias dispusieron pronto —hacia el final del período de los brahmanes— de términos propios para números muy altos y para fracciones muy pequeñas, por los que ya cosmografía y astrología india tenían una gran predilección. La geometría tiene sus raíces en los *śulvasūtra*, que se ocupan de la medición de los lugares destinados a los sacrificios. Entre los hallazgos más destacados de la geometría de la época postcristiana, se halla el número π (pi), para el que Aryabhaṭa encontró un valor más exacto que los antiguos griegos. Los trabajos de Aryabhaṭa suponen también el conocimiento del cero. El hallazgo del cero y del sistema decimal es

una importante aportación de la India a la ciencia de las matemáticas. Existen muchas razones para pensar que este sistema fue adoptado por los árabes, que daban el nombre de *hindisat* «(arte) indio», a las matemáticas. Tal vez los comerciantes árabes también admitieron para sus transacciones comerciales el sistema decimal. Por tanto el mundo occidental debe, seguramente, el conocimiento de este importante logro cultural a los indios, y sólo indirectamente a los árabes.

Las demás ciencias, como la química (de la que no puede distinguirse siempre con claridad la alquimia), la metalurgia, la zoología y la botánica, no alcanzaron el alto nivel de las matemáticas. Un gran hallazgo técnico destaca, sin embargo, todavía: la columna de hierro inoxidable del siglo IV d. C., trasladada en el siglo XI d. C. a Delhi, donde aún hoy puede contemplarse.

El arte indio alcanza en la época gupta un nuevo apogeo y contribuye fundamentalmente al esplendor de esta era. Los budistas, jainistas e hindúes compitieron entre sí con la grandiosidad de sus obras de arte. No se han conservado construcciones profanas. Los historiadores de arte llaman la atención sobre el hecho de que los relieves de este tiempo carecen de la robustez arcaica, que caracteriza las fases anteriores, y tienen una soltura armoniosa. Una estatua de Buda procedente de Sārnāth (siglo V d. C.) se considera la obra cumbre de este período artístico indio. Fuera de la zona de influencia de los gupta —pero en parte en la época gupta— se construyeron los templos budistas de Ajantā, excavados en la roca de las colinas, y en los que armonizan perfectamente la arquitectura, la escultura y la pintura.

La impresión que el lector puede hacerse del mundo cultural de los gupta se enriquece con la descripción del viaje del peregrino chino Fa-hsien. Desde el siglo I d. C. había ido ganando influencia el budismo en Asia central y en China. La India, como país de origen del budismo, se convirtió en un codiciado lugar de peregrinación para los budistas chinos. Estos querían ver con sus propios ojos los lugares santificados por Buda, cerciorarse de la continuidad viva de su doctrina y llevar a China manuscritos y obras de arte budistas. Fa-hsien permaneció en la India durante el reinado de Chandragupta II, entre el 401 y el 410. Su viaje comenzó, sin embargo, en el año 399 y le condujo, bordeando el lago Lop-Nor, hasta Khotan, cuya población era fiel al budismo *mahāyāna,* y desde allí al Panjāb. Tres años vivió en Pāṭaliputra, otros dos en Tāmralipti (la actual Tamluk de la costa de Bengala), desde donde volvió pasando por Ceilán y Java; llegó en el año 414 a China. Como es lógico,

los conventos budistas y los santuarios tienen un papel principal en su relato del viaje. Pāṭaliputra poseía, según sus datos, dos conventos budistas, uno para el «Gran Vehículo» y el otro para el «Pequeño Vehículo»; de 600 a 700 monjes vivían en ambos conventos. Entonces existían aún las construcciones de Aśoka en Pāṭaliputra y el peregrino las contempló lleno de asombro. Fa-hsien hace también observaciones de interés general sobre el país y las gentes. Describe el «reino medio» con las siguientes palabras: «Posee un clima templado, sin heladas ni nieve, y las gentes son ricas y felices y viven sin estar registradas y sin limitaciones oficiales. Sólo los que trabajan la tierra de la corona tienen que pagar sus beneficios. Los que desean marcharse pueden hacerlo; los que quieren quedarse pueden quedarse. El rey emplea sólo en casos extraordinarios los castigos corporales. Los criminales son condenados a penas de dinero según la gravedad de su culpa. Incluso la rebeldía es castigada, en caso de reincidencia, únicamente con la pérdida de la mano derecha. Los hombres de la guardia real reciben sueldos fijos. Nadie en todo el país mata a un ser vivo, bebe vino o come cebolla o ajos. Pero los caṇḍāla [la casta más baja] viven aislados ..., y cuando llegan a una ciudad o un mercado golpean un trozo de madera para advertir a los demás de su presencia. La gente sabe entonces quiénes son y evita rozarse con ellos. En este país no se guardan cerdos ni aves de corral, no hay comercio de ganado, ni carniceros, ni venta de alcohol en los mercados ...»[19].

El «reino medio» es, según el relato de Fa-hsien, un gran territorio situado al sur del Yamuna (Jumna), que —como sabemos— formó parte del reino gupta. No puede asegurarse que perteneciese también a este reino Magadha, que él incluye en la India central. Lo que él escribe resume muy probablemente las observaciones que había hecho en muchos lugares del reino gupta. Pero ¿hasta qué punto nos podemos fiar de ellas? No cabe duda de que su relato resulta en algunos casos excesivamente idealizado para corresponder a una realidad. Evidentemente Fa-hsien generaliza lo que observa en los círculos budistas. Por el *Arthaśāstra*, el *Kāmasūtra* y los dramas indios sabemos que, por lo menos en la corte y en los círculos sociales distinguidos, eran corrientes el consumo del alcohol y de la carne. Su relato sugiere, por tanto, en este sentido la imagen de un estado ideal. Ya en el relato del viaje del griego Megástenes (300 a. C.) encontramos pasajes que alaban en la India lo que faltaba en Grecia, y el relato de la India del comerciante ruso Nikitin (siglo XV d. C.) delata en algunas partes una actitud parecida. Por tanto, es probable que, detrás del elogio de

la generosidad y de la agradable vida budista, se esconda una crítica de la situación en China. Pero, entonces ¿no es posible creer a Fa-hsien como informador? Tampoco esta conclusión sería acertada. Lo que él describe lo pudo ver con sus propios ojos (esto se demuestra, por ejemplo, en su fina observación de los caṇḍāla); únicamente hay que tener en cuenta que tiende a generalizaciones erróneas y a una excesiva acentuación de lo positivo. En todo caso podemos deducir, como núcleo de verdad histórica, que los hombres vivieron bajo Chandragupta II con más libertad política que bajo el monarca maurya Chandragupta, y que los budistas y las otras religiones disfrutaron de una mayor tolerancia.

12. La India septentrional hasta la invasión islámica

El fin de la dominación de los hunos debió significar para el norte del subcontinente (el Sur sólo había sido afectado indirectamente) el principio de una nueva época. Por un lado se acabaron los tributos que había exigido el invasor; por otro, se puso fin a los sacrificios que habían impuesto las medidas de defensa y las guerras de liberación. La historia india podía emprender de nuevo sus propios caminos; podía continuar la lucha de las dinastías indígenas por la supremacía.

Los principales rivales que se enfrentan son: la línea más joven de los gupta de Magadha, que usa la terminación -gupta para los nombres de sus reyes; la dinastía maukharī, que alcanza la independencia en el siglo VI y que convierte Kanauj en su capital, y los gupta de Mālwa. Una dinastía real, menos importante, la de los vardhana, que tiene su sede en Thānesvar (al norte de Delhi) habría de cambiar radicalmente el cuadro político de la India septentrional. De esta dinastía procede Harṣa (o Harṣavardhana), el último emperador indio. De él y de su tiempo tenemos noticia a través de dos fuentes principales: una es una epopeya histórica escrita por Bāna, poeta de la corte de Harṣa; se llama *Harṣacarita* («Las proezas de Harṣa»), pero se limita a los acontecimientos ocurridos hasta la fundación del reino por Harṣa; la segunda fuente principal nos ofrece, sin embargo, de manera plástica la situación política y cultural del imperio harṣa; se trata del «Relato de la tierra occidental» *(Hsi-yü-chi)*, escrito por el peregrino chino Hsüan-tsang (escrito también Yuan Chwang y de otras maneras). A estas dos fuentes principales hay que añadir aún obras históricas chinas, la biografía de Hsüan-tsang, que fue escrita por sus alumnos, y además inscripciones indias descubiertas recientemente.

Vamos a describir brevemente el camino que condujo a Harṣa al poder, tal como, según las fuentes, nos parece probable desde el punto de vista histórico. Harṣa era el hijo del rey Prabhākaravardhana; su hermana estaba casada en Kanauj con Grahavarman, rey maukharī. Al morir Prabhākaravardhana, el rey mālwa asaltó la residencia de Kanauj, mató a Grahavarman e hizo prisionera a su esposa. El hermano mayor de Harṣa fue asesinado traidoramente en la expedición de venganza que se produjo a continuación. Harṣa concluyó finalmente victorioso la

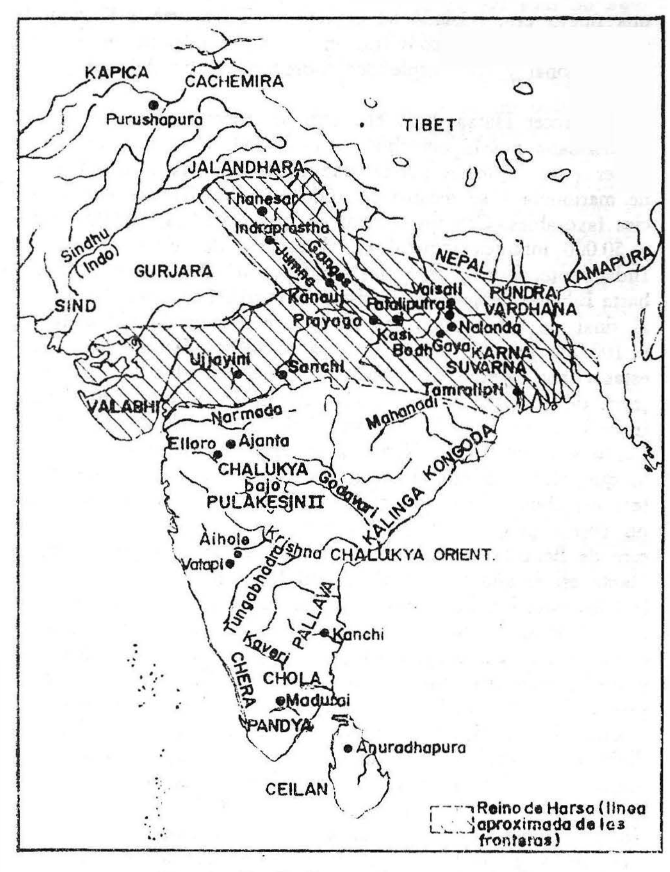


Fig. 6. La India en el año 640 d. C.

campaña y recuperó a su hermana. Esta es en líneas generales la trama que en el *Harṣacarita* se desarrolla a través de muchos acontecimientos dramáticos. Harṣa, que había subido en octubre del año 606 al trono en Thānesvar, y que inició con esta fecha una nueva era, trasladó su capital de Thānesvar a Kanauj, la que, por su obra, se convirtió en la gran metrópolis de la India septentrional y cuyo esplendor sobrevivió al fin del reinado de Harṣa.

Al parecer Harṣa dudó en subir al trono de Kanauj, ya que su hermana poseía derechos de prioridad. Pero una vez en el poder —su hermana parece que desempeñó ya sólo un papel de marioneta— se mostró decidido a aprovechar las circunstancias favorables. Con un ejército de 500 elefantes, 20.000 jinetes y 50.000 infantes sometió en el espacio de seis años toda la India septentrional, desde las fronteras del Panjāb, en el Oeste, hasta Bihar y Bengala, en el Este. Al parecer, su ejército aumentó al final de estas campañas hasta contar con 60.000 elefantes y 100.000 jinetes; así lo asegura al menos Hsüan-tsang, pero estas cifras parecen increíblemente altas. En el año 620 Harṣa trató de someter algunas zonas de la India meridional, pero fracasó en su empeño. El rey chālukya, Pulakeśin II, se enfrentó a él en el río Narmadā y logró una gran victoria, por lo que Harṣa se vio obligado a reconocer este río como frontera meridional de su reino. En el Norte, sin embargo, su reino no corría peligro; incluso el soberano del lejano Assam (al este de Bengala) se había convertido en vasallo suyo. Al morir Harṣa en el año 647 d. C. se produjo una crisis y sobrevino la fragmentación del reino. Esto no es demasiado sorprendente, pues imperios como éste, normalmente, se desmembran cuando desaparece el personaje cuya política y talento militar los creó y no se encuentra un sucesor semejante. El incidente que se produjo poco después de la muerte de Harṣa es, sin embargo, insólito. Pocos años antes de su muerte, Harṣa inició relaciones diplomáticas con el emperador chino T'ai-tsung. Al llegar una nueva delegación china a la India, Harṣa acababa de morir y los enviados fueron, en Tīrabhukti (=Tirhut, en Bihar del Norte), tratados como enemigos por los nuevos soberanos de esta región. El embajador chino logró escapar al Nepal, donde movilizó un ejército compuesto por tibetanos y nepalíes para una expedición de castigo contra Tīrabhukti. Esta campaña punitiva terminó con la conquista de Tīrabhukti, que quedó por algún tiempo bajo la dominación tibetana. Este incidente, al que un historiador como Pannikar no atribuye ninguna importancia, al contrario que otros historiadores que le dan una importancia considerable, pone de manifiesto el peso político del

Tíbet, convertido en gran potencia bajo Srong-btsan sgam-po (=Song-tsen Gampo, v. Historia Universal Siglo XXI, tomo 16, cap. 5). Los logros políticos de Harṣa no fueron por tanto duraderos, pero sus obras culturales nos parecen hoy más impresionantes que sus triunfos militares. Harṣa no era sólo un mecenas, sino también un poeta; se le atribuyen tres dramas, entre ellos la obra *Nāgānanda,* basada en una leyenda budista. Harṣa, que fue primero śivaíta, se inclinó cada vez más hacia el budismo a medida que avanzaba su edad. Según noticias del ya citado peregrino chino Hsüan-tsang, Harṣa dedicaba un tercio del día a los asuntos del gobierno y dos tercios a los deberes religiosos. El budismo gozó de su especial favor, pero también se mostró tolerante con otras religiones. Durante su reinado se construyen muchos templos budistas; sólo en Kanauj existían más de 100, y, por otro lado, había por lo menos igual número de templos hindúes. Cada día daba de comer en su capital a 1.000 monjes budistas y a 500 brahmanes. De acuerdo con la ley moral budista, prohibió que se comiera carne. También es significativo el respeto que Harṣa tributó a los peregrinos chinos. Hsüan-tsang había violado en el año 620 d. C. la prohibición imperial china de viajar a Occidente y se había dirigido a la India a través de Asia central. Como muchos otros budistas chinos antes y después de él, Hsüan-tsang se había propuesto visitar la tierra santa del budismo. Atravesando el desierto de Gobi, pasó por Turfan, Taschkent y Samarkanda, y llegó en octubre del año 630 a Gandhāra. Visita los lugares sagrados del budismo y viaja por el subcontinente indio durante catorce años, incluso más allá de las fronteras del reino de Harṣa. Dos años pasó en total en el famoso convento de Nālandā. En el año 640 llegó a Kānchī, el extremo más meridional de su viaje. Cuando el peregrino ya había decidido su retorno y se encontraba en Nālandā, fue invitado por el rey de Kāmarūpa (Assam). Al tener noticia de esta visita, Harṣa invitó a su vez a ambos, peregrino y rey, a Kanauj. El rey de Kāmarūpa se mostró poco dispuesto, pero, como vasallo, tuvo que someterse al deseo de su soberano. En la «Vida de Hsüan-tsang» se describen detalladamente los sucesos posteriores: Hsüan-tsang discutió durante dieciocho días con monjes budistas de ambos «vehículos» y con doctores de otras religiones, procedentes de dieciocho reinos (vasallos). Harṣa había convocado esta gran asamblea para que el maestro chino predicase y defendiese la doctrina del «Gran Vehículo» (budismo *mahāyāna).* Como el propio Harṣa era un seguidor del «Gran Vehículo» y había amenazado con que todo aquel que atentara contra la vida del maestro o le dañase de cualquier otra manera perdería

la cabeza, y que al que le ofendiera le sería cortada la lengua, no es de extrañar que Hsüan-tsang cumpliese brillantemente su misión. Discusiones de este tipo eran frecuentes en el budismo e hinduismo tardío, pero, en ellas, tenía casi siempre razón el que tenía más poder. El hecho de que el Tíbet se uniese al budismo *mahāyāna,* y no a la evolución china del budismo, fue el resultado de una de estas discusiones, de la misma manera que el resultado de un debate oficial había sido que la primitiva religión tibetana (Bon) fuese suprimida en favor del budismo (siglo VIII d. C.)[1]. Tras la reunión de Kanauj, Hsüan-tsang viajó con el emperador a Prayāga, la actual Allāhābād. Harṣa solía celebrar cada cinco años una gran ceremonia religiosa en la que obsequiaba a los fieles de todas las religiones indias. Hsüan-tsang asistió a la sexta y última ceremonia. El primer día era venerada la imagen de Buda; el segundo, la de Adityadeva (es decir, el dios del sol), y el tercero, la de Iśvaradeva (es decir Siva). Aquí se demuestra claramente la tolerancia y el sentido político de Harṣa, y se explica que los historiadores modernos llamasen a Harṣa el Akbar de la época premusulmana.

El peregrino chino emprendió la vuelta a su tierra natal desde Prayāga, pasando por Asia central, pero siguiendo la ruta más meridional. Antes pidió permiso para volver y, colmado de honores, hizo su entrada en suelo chino en el año 645 d. C. Su relato es de importancia, no sólo para la situación religiosa y cultural de la época de Harṣa, sino porque contiene además una serie de descripciones que reflejan la situación social. El gobierno es magnánimo, escribe Hsüan-tsang, las familias no son registradas y no se recluta a los vasallos para trabajos forzados. Los impuestos son bajos. Los arrendatarios de las tierras de la corona pagan la sexta parte de su producto como arrendamiento. Los comerciantes pagan unos derechos de aduana reducidos por el transporte en barcas y los puestos fronterizos. Los funcionarios del estado, que además prestan servicio militar o vigilan el palacio, son retribuidos según su trabajo. Los ingresos de las tierras de la corona se destinan a cuatro fines: primero, para los gastos del estado y del culto estatal; segundo, para los sueldos de los altos funcionarios; tercero, para recompensar méritos especiales en el campo intelectual, y cuarto, para donaciones y sectas religiosas. Ministros y funcionarios poseen su propia tierra y reciben los medios para vivir de las comunidades que les han sido asignadas.

Llama la atención naturalmente el generoso presupuesto del estado dedicado a la religión y a la cultura —aunque hay que preguntarse si en su entusiasmo por la India no ha idealizado

Hsüan-tsang los hechos. Tampoco está clara la relación entre el emperador y los vasallos. No sabemos con exactitud a cuánto ascendían sus tributos y hasta dónde llegaban sus obligaciones. En todo caso —la historia lo ha demostrado— sólo se sentían comprometidos con la soberanía personal de Harṣa, pero no con una casa real.

Tras la muerte de Harṣa, el mapa político se presentaba de la siguiente forma: en Bengala y Magadha reinaban, en la segunda mitad del siglo VII, los «gupta tardíos»; la capital del reino de Harṣa, Kanauj, vivió aún un corto apogeo bajo Yaśovarman (siglo VIII). Más peso que sus empresas militares —que fueron poco afortunadas— tiene para nosotros el hecho de que Yaśovarman, igual que anteriormente Harṣa, favoreciera la poesía. Vākpatirāja, su poeta, le inmortalizó en una epopeya, que no escribió en sánscrito, sino en lengua centroindia, y en la que glorifica a su rey. El título de la epoyeya, *Gauḍavaho* («La muerte del rey Gauda»), se refiere a la victoria de Yaśovarman sobre el último rey de los «gupta tardíos».

Pero el poder de Yaśovarman fue aplastado por un rey de Cachemira, llamado Lalitāditya, dato que conocemos por la crónica de Cachemira del poeta historiógrafo Kalhana (siglo XII). Lo que narra Kalhana de esta guerra se mueve en el marco de lo posible, incluso de lo probable, pero lo que cuenta de la conquista universal de Lalitāditya es menos verosímil. Según los relatos de Kalhana, Lalitāditya había penetrado incluso en el reino de las amazonas *(strīrājya)* y en el legendario país de los uttarakuru. Por ello se sospecha justificadamente que Kalhana exageró un poco las campañas de su rey inventando varias expediciones para poderle conferir el título de conquistador del mundo, *cakravartin* («soberano universal»), y con ello aumentar el honor de este monarca y la gloria de Cachemira.

Cachemira, país rodeado de montañas, cuyas principales riquezas eran la ganadería, la lana, las telas, el vino, el arroz, la fruta y el *crocus sativus* (azafrán), empleado como tinte y perfume, ha tenido una evolución histórica especial. Sobre su historia estamos bien informados a través de Kalhana, quien consultó a su vez crónicas antiguas. Cachemira es la única región india que produjo antes de los musulmanes una historiografía propia. Kalhana, naturalmente, considera su obra como poesía *(kāvya)*, pero ésta posee, además, una gran autenticidad histórica, ya que Kalhana tenía intuición para los procesos históricos y sabía que el historiador debe mantenerse, como un juez, libre del amor y del odio (I, 7). Cuanto más se acercan los acontecimientos a la época en que vivió Kalhana más realista es su descripción. Ante nuestros ojos surge una historia

llena de vicisitudes y sangrientas luchas por el poder, donde nepotismo y guerras alternan con fases de prosperidad y paz. El principal antagonismo era el que existía entre el rey y los *ḍāmara* (señores feudales), y esta rivalidad pervive en toda la historia medieval de Cachemira.

Determinados partidos de la corte trataban también de ampliar su propia influencia. Los recaudadores de impuestos y los contables *(kāyastha)* trataban de extender su poder en el campo. Una guardia de infantería (los *tantrin),* que sir Aurel Stein [2] comparó a los pretorianos de la Roma antigua, intervino a partir del siglo x en las intrigas de palacio. Kalhana no duda tampoco en describir los lados negativos de la historia de Cachemira, por ejemplo, los crímenes de Unmattāvant (siglo x), que eliminó a su padre y a sus hermanos, para subir al trono, y que representa el tipo del déspota desenfrenado. Una y otra vez se alude a las grandes epidemias de hambre provocadas por inundaciones y guerras. En el año 917/18 había sido destruida toda la cosecha de arroz por una inundación. Así describe Kalhana las consecuencias: «La tierra estaba cubierta de cadáveres y se convirtió en un cementerio que llenaba de pavor a todos los seres. Los ministros del rey y los tantrin hicieron grandes fortunas comprando riquezas con la venta a alto precio del arroz almacenado» *(Rājataranginī,* V, 273/74; trad. Wilhelm). Bajo Sankaravarman (883-902) se explotó brutalmente al país. Kalhana nos da de ello una imagen dramática. El príncipe se enfrenta al rey y denuncia, por un lado, la miseria del pueblo y, por otro, la codicia del monarca. Este contesta que siendo joven, también él tenía un corazón compasivo y que, gracias a la severa educación que había recibido, era comprensivo con los sufrimientos ajenos, pero que, una vez consagrado rey, había olvidado las antiguas ideas, «como el hombre olvida, después del nacimiento, el dolor en el seno materno» *(Rājatáranginī,* V, 201). Este diálogo es sin duda un recurso estilístico del autor, pero, sin embargo, las diferentes medidas fiscales que cita detalladamente no deben ser fruto de su imaginación. La norma más humillante que se menciona es el compromiso forzoso de los habitantes de los pueblos a transportar cargas. Este sistema fue llamado más tarde *bēgār* y fue empleado —muchas veces abusivamente— por la administración de Cachemira hasta la época moderna [3]. También los templos fueron víctimas de la nueva política económica. Sesenta y cuatro de ellos fueron saqueados (V, 169); les fueron arrebatados, a cambio de una cierta indemnización anual, los pueblos que les pertenecían, y también se les confiscaron los beneficios que obtenían de la venta de incienso, madera de sándalo, etc. Kalhana presenta

en el ya citado Lalitāditya a otro tipo de monarca. El testamento del moribundo Lalitāditya, dirigido a sus ministros, refleja sus preocupaciones por la subsistencia del reino (y refleja tal vez también un poco las dudas que tenía Kalhana respecto a su tiempo). Las fuerzas centrífugas y disgregadoras del país son la causa principal de sus temores. Teme que los campesinos acumulen demasiada riqueza y se conviertan en nobles terratenientes (*ḍāmara*) que se opongan al poder central. Pero también teme las luchas dinásticas, e informa a sus ministros del carácter de sus hijos.

Hacia la mitad del siglo VIII d. C. subió al trono una nueva dinastía en Bengala y Magadha, la de los pāla, cuyo primer monarca, Gopāla, fue al parecer proclamado rey por una asamblea popular. Esta dinastía permaneció en el poder hasta el siglo XII. Se declaró partidaria del budismo y protejió los lugares sagrados de Magadha. La famosa universidad convento de Nālandā, frecuentada, al parecer, por 10.000 estudiantes de Asia central, China, Corea e Indonesia, recibió una protección especial. En esta universidad no sólo se estudiaron textos budistas, sino también tratados hindúes sobre filosofía, gramática y medicina. La universidad cobraba rentas de más de cien pueblos y recibía ricas donaciones. Un monarca de la dinastía śailendra de Java mandó construir un convento en Nālandā. Las excavaciones modernas realizadas en Nālandā han descubierto, junto a edificios conventuales rectaugulares, también restos de ladrillos de *stūpa* y de templos en forma de torre[4]; las excavaciones hacen dudar, sin embargo, que el colegio conventual pudiese albergar realmente a 10.000 estudiantes[5]. En el reino pāla fueron fundados dos conventos, Otantapurī y Vikramaśīlā, que, al igual que Nālandā, atrajeron a estudiantes budistas del Tíbet, de Nepal y del sudeste asiático. Los budistas del reino pāla fueron a su vez también a estos países. Sólo citaremos a Atīśa, al cual se debe la definitiva entrada de la doctrina budista en el Tíbet en el siglo XI[6]. En el siglo VIII se concluyeron las obras del convento Bsam y las del Tíbet, cuyo templo principal simboliza en el centro la montaña Meru, es decir, el centro de la tierra, y que fue construido según el de Otantapurī[7]. Nos encontramos aquí ante un fenómeno extremadamente interesante: el centro del mundo resulta transferido al Tíbet. El reino pāla ejerció su influencia cultural y política también sobre el sudeste asiático, que asimiló la civilización india en el primer milenio d. C. y de cuya historia se trata en otro tomo (Historia Universal Siglo XXI, volumen 18).

En la época pāla, y sobre todo en los territorios directamente gobernados por esta dinastía, el budismo sufrió una profunda

transformación. Esta nueva orientación del budismo se conoce con el nombre de *Vajrayāna* («Vehículo de Diamante»). En este «Vehículo» se destaca la magia como medio de salvación. Fórmulas mágicas *(dhāranī)*, determinados actos *(mudrā)* y diagramas que simbolizan a la divinidad forman parte de la ciencia mágica del *Vajrayāna,* en la que el discípulo es iniciado por un maestro, en general después de un largo y difícil período de prueba. Al mismo tiempo se desarrolló una forma erotizada del *Vajrayāna,* al añadir divinidades femeninas a los budas y bodhisattvas; lo absoluto se consigue a través de la unión del principio masculino y femenino, y el iniciado vive la unidad cósmica cuando se une a una mujer elegida siguiendo un rito especial. De la misma forma se desarrolla en el ámbito religioso hindú el tantrismo que utiliza métodos mágicos parecidos a los del *Vajrayāna.*

Al tantrismo hindú pertenece también una secta especial: el śaktismo. El complemento femenino de las divinidades hindúes fue interpretado como *śakti* («la fuerza»). Lo absoluto tiene dos aspectos: el dios es el descanso, y su *śakti,* la actividad. De esta manera podía darse el caso de que los seguidores del śaktismo venerasen más a la *śakti* que al dios. La veneración de las diosas, sobre todo de Kālī, tiene raíces antiguas no arias y estaba difundida, sobre todo, en las capas inferiores del pueblo [8].

Volvamos de nuevo a la historia política. En el Oeste la dinastía Gūrjara-Pratīhāra asumió el poder a mediados del siglo VIII. Este reino constituyó un baluarte frente a los árabes, que ya habían ocupado en el año 712 el Sind. En el siglo IX fue conquistada Kanauj, que se convirtió en residencia del gobierno. Con Bhoja el reino alcanzó su máxima extensión territorial. Sin embargo, le limitaban y amenazaban los árabes al Oeste, los pāla al Este y los rāṣṭrakūṭa al Sur. En los primeros decenios del siglo X fue derrotado Mahīpāla, quien según una fuente árabe disponía de un poderoso ejército, por el rey rāṣṭrakūṭa Indra III. Con ello quedó muy debilitado el baluarte más importante frente al Islam. De las múltiples dinastías de la India del Norte que lucharon entonces por la supremacía sin llegar a conseguirla, hay que citar a la dinastía Chauhān, por el fin que sufrió. Su último monarca, Prithvīrāj III se encontraba en 1192 ante las «puertas de Delhi», a la cabeza de aquella confederación hindú que fue aniquilada por los musulmanes.

Y, si las invasiones de Mahmūd de Ghazna al principio del siglo XI sólo habían tenido como consecuencia la pérdida del Panjāb, esta batalla perdida significó el principio de una larga dominación extranjera que tendría graves consecuencias.

Los chauhān, igual que los pratīhāra y algunas otras dinastías, formaban parte de los llamados rājputi, nobleza militar de carácter especial. Procedían sobre todo (aunque no exclusivamente) de las clases dirigentes de los pueblos invasores, o de estirpes prearias que ascendieron a la nobleza guerrera. Los propios rājputi, posteriormente, atribuyeron el origen de su estirpe a la dinastía del sol, de la luna o del fuego. Tanto como su espíritu caballeresco les caracterizó su orgullo nobiliario. Y su tenaz voluntad de defensa, llevada hasta límites extremos, les rodeó de una aureola de extraordinario valor. Con los rājputi se introdujo el elemento feudal en la sociedad india. El feudalismo, sin embargo, no se impuso definitivamente hasta después de las invasiones musulmanas, aunque tenía raíces antiguas en las donaciones de tierras y de pueblos, atestiguadas repetidamente en las inscripciones del primer milenio d. C. Debemos considerar, sin lugar a dudas, que los rājputi eran señores feudales ya en la época premusulmana.

13. La India meridional y Ceilán

I. LA INDIA MERIDIONAL

a) *Consideraciones generales*

Volvamos ahora nuestra mirada hacia el sur del subcontinente, que merece un estudio particular. Si bien es verdad que la importancia del Norte es indiscutible. Las culturas del Indo surgieron en el noroeste del subcontinente, los centros nerviosos de los grandes reinos se hallaban en la India septentrional y la tradición escrita nace allí cerca de mil años antes que en el Sur. Pero, por otro lado, el Sur es la cuna de la cultura dravídica prearia. Mientras que el Norte estaba ya marcado, a principios del primer milenio a. C., por los arios védicos, el Sur conservó mucho más tiempo su propio carácter.

Tenemos noticias del Deccán y de la parte más meridional de la India ya en la literatura sánscrita precristiana, y en la epopeya *Rāmāyana* tienen un papel importante el Sur y la isla de Ceilán. En el tratado político de Kauṭalya leemos que la ruta comercial hacia el Deccán es más favorable que la del Himālaya, pues allí hay conchas, perlas, diamantes, piedras preciosas y oro en gran cantidad. Por el viajero griego Megástenes (hacia el año 300 a. C.) sabemos que el reino de los pāṇḍya era poderoso en el Sur. Junto a los pāṇḍya aparecen los chera y los chola en el escenario político de la India meridional. Estos reinos no surgieron de pronto, sino que supusieron una larga evolución cultural, hecho que confirman las investigaciones prehistóricas. Durante el reinado de Aśoka la mayor parte de la India meridional cayó bajo el dominio del Norte. Los edictos de Aśoka hallados en Maski y en otros lugares, demuestran que este imperio se extendía hasta el sur del río Krishnā. Con la muerte de Aśoka se independizó de nuevo el Sur. En el siglo I a. C. Khāravela, rey de Kalinga, ocupó temporalmente algunos territorios al nordeste del Ganges. Conocemos a este rey por la inscripción *Hāthīgumpha,* que fue descubierta en una cueva dedicada al culto jainista en la región de Puri. La dinastía de los śātavāhana, que asumió en el siglo II a. C. el papel dominante en el Deccán, alcanzó una gran importancia. Los śātavāhana, conocidos también con el nombre de āndhra, se vieron envueltos, durante el siglo II d. C., en

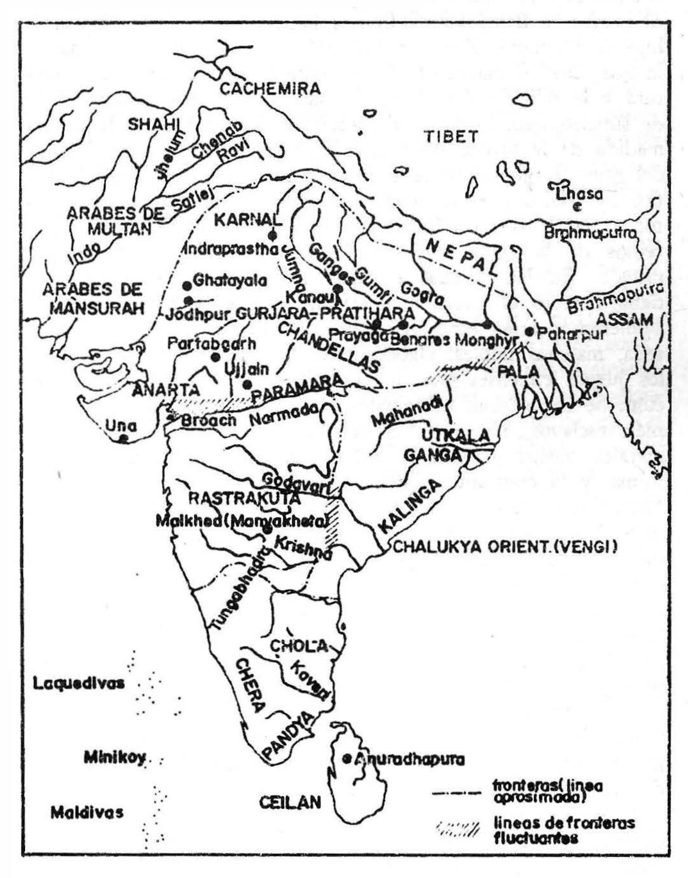


Fig. 7. La India a finales del siglo IX.

conflictos bélicos con los «sátrapas occidentales» y sucumbieron finalmente a causa de estos conflictos. Los nombres de sus reyes revelan aún la existencia de un matriarcado y con ello condiciones de vida prearias. De esta manera uno de sus grandes reyes se llama Gautamīputra Sātakarni, es decir Sātakarni, hijo de Gautamī. Por otro lado, fue precisamente esta dinastía la que abrió el camino hacia la India más meridional, a la cultura y la religión del Norte. El sánscrito alcanzó una posición de superioridad. Budistas y brahmanes disfrutaban en la misma medida de la protección estatal. En Amarāvatī y otros lugares del reino surgieron sobre todo monumentos y esculturas budistas. El tráfico y el comercio florecieron como nunca hasta entonces en la historia india. El reino de los āndhra y los tres reinos de la India más meridional comerciaban con todo el mundo. En las décadas cercanas al principio de la era cristiana floreció el comercio marítimo con el imperio romano . Pimienta y otras especias, perfumes, piedras preciosas, marfil, seda, maderas nobles, algodón, azúcar y animales salvajes para los juegos circenses eran los principales productos de exportación. Se importaban principalmente monedas de oro, pero también esclavos, instrumentos de música, cristal, cobre y otros metales, vasijas y vino. La balanza comercial era negativa para Roma, y la constante salida de oro provocó una crisis económica. Según los datos del romano Plinio (23-79 d. C.) se importaban anualmente mercancías indias por valor de 550 millones de sestercios. Existían incluso factorías romanas en suelo indio: Muziris en la costa occidental (hoy: Cranganore) y Arikamedu en la costa oriental (al sur de Pondichéry) eran importantes bases del comercio romano. Las excavaciones realizadas en Arikamedu[2] revelaron la existencia de cerámica romana de principios del siglo I d. C., y los yacimientos confirman también el testimonio de un antiguo poema escrito en lengua tamil, en él se describe la ciudad Kaverīpattanam de la siguiente manera: «El sol bañaba las terrazas descubiertas, los depósitos de mercancías cerca del puerto y las torres con unas ventanas como ojos de ciervo. En diversas partes de Puhār el observador quedó fascinado por las viviendas de los Yavana [jonios], cuya riqueza es incalculable. En el puerto se podían ver marineros de países lejanos»[3]. Numerosos hallazgos de monedas de oro romanas atestiguan el comercio con Roma. En Pompeya fue hallada una figura de marfil india, que debió llegar allí antes de la erupción del Vesubio, es decir, antes del año 79 d. C. Por la literatura antigua sabemos que Augusto recibió en varias ocasiones a embajadores indios.

Junto al comercio marítimo con Roma se encuentra el co-

mercio marítimo con el sudeste asiático, que se inició probablemente ya en la época precristiana desde los puertos de la India del Sur. La ruta marítima a Indochina e Indonesia marcó también el comienzo de la colonización de estas tierras; en el curso del primer milenio d. C. surgieron estados de carácter indio en el sudeste asiático [4].

Después de haber visto el papel que tuvo la India meridional en el comercio mundial de hace casi dos milenios, vamos a volver de nuevo sobre la situación interna de esta región. Mientras los sātavāhana habían asimilado la cultura aria, las lenguas dravídicas seguían gozando del mismo prestigio en los tres reinos meridionales. A este grupo, no afín a las lenguas indoeuropeas, pertenecen el tamil, el telugu, el kanarésico, etc. De estas lenguas, el tamil (también llamado tamul), que para algunos especialistas figura entre las lenguas más perfectas y bellas del mundo, alcanzó la mayor importancia. La tradición tamil nos da noticia de tres academias de poetas *(śangam)*, que, al parecer, existieron sucesivamente en Madurai. La primera academia es legendaria; a la segunda se le atribuye una gramática tamil; los poetas de la tercera escribieron las «ocho antologías» *(ettutogai)*, cuyos poemas eran recitados seguramente en las fiestas de los poetas que se celebraban en Madurai [5]. Pero también los reinos más meridionales entraron poco a poco bajo la influencia de la cultura aria, y las lenguas dravídicas, sobre todo el tamil, adoptaron muchas palabras del sánscrito.

¿Qué sabemos de los problemas dinásticos? La historia antigua de los chola, como la de los pāṇḍya y los chera, se encuentran aún en gran parte sumida en la oscuridad. El primer rey chola del que tenemos noticia es Karrikāl (hacia el año 100 d. C.); él construyó Puhār y mandó fortificar las orillas del Kaverī por prisioneros de Ceilán. En el siglo v d. C. subió al poder la dinastía pallava que, como antes los śātavāhana, favoreció la penetración de la cultura aria en el sur de la península. Conocemos su historia a través de inscripciones compuestas, en un principio, en una lengua popular indoaria y posteriormente en sánscrito. La época de esplendor de esta dinastía fue en el siglo VII. Narasimhavarman I (630-660) fundó el conjunto de templos de Māmallapuram, conocido por su sobrenombre de Mahāmalla. Mandó construir templos (entre ellos uno con un tejado en forma de «espalda de elefante») en las rocas graníticas de la orilla, y esculpir relieves con figuras de dioses y representaciones de animales. Kānchī se convirtió en capital de la dinastía pallava. El peregrino Hsüan-tang también visitó esta ciudad, cuya universidad era un famoso centro de la ciencia sánscrita. Rival de los pallava era en el siglo VII la

dinastía de los chālukya, que había surgido a mediados del siglo VI d. C. Su rey, Pulakeśin II, rechazó el ataque del emperador Harṣa a orillas del Narmadā, pero en el año 642 d. C. fue derrotado por el rey pallava y perdió la vida. Sus sucesores restablecieron, sin embargo, la soberanía de la dinastía, y no son los pallava los que les arrebatan el poder, sino los rāṣṭrakūṭa, que intervienen en el siglo VIII en la historia del subcontinente. Bajo Krishna I se construyó, en la segunda mitad del siglo VIII, el templo de Kailāsa de Ellorā, edificado en la roca viva. En el largo reinado de Amoghavarṣa (815-877) se consolidó el reino. El comerciante árabe Sulaiman[6] llama a Amoghavarṣa el cuarto hombre más poderoso de todos los reyes después del califa de Bagdad, el emperador de China y el emperador de Bizancio (*Rūm*). Amoghavarṣa no sólo era conocido como príncipe poderoso y rico, sino también como protector del jainismo, del que era seguidor. Mantuvo buenas relaciones con los árabes del Sind, pues éstos eran, según la geometría india del poder, sus aliados naturales contra el reino de los Gūrjara-Pratīhāra, que se encontraba entre ambos estados. Este reino sucumbió al principio del siglo X ante el ataque de los rāṣṭrakūṭa. El último rey de los rāṣṭrakūṭa fue destronado a su vez en el año 973 por un chālukya, que fundó la segunda dinastía chālukya. Su principal representante fue Vikramāditya, cuyo poeta cortesano, Bilhana[7], escribió una epopeya en verso que canta, en un artístico y ya artificioso sánscrito, las proezas del rey y de sus antecesores.

Con la caída de los rāṣṭrakūṭa se convirtieron los chola, a la vez que la segunda dinastía chālukya, en poderosos soberanos del Sur. Disponían de una flota potente y realizaron su política colonial en Malaya y Sumatra. De ellos, y de la suerte de las dinastías posteriores de la India del Sur, se hablará en el próximo capítulo.

b) *Economía y cultura de la India meridional*

La economía y la administración de los reinos de la India meridional pueden deducirse a través de las numerosas inscripciones que atestiguan en la mayoría de los casos donaciones de tierras. Encontramos estas inscripciones en todo el subcontinente, la mayoría en el sur de la India, donde aparecen escritas no sólo en sánscrito, sino también en lenguas dravídicas. El principio de administración empleado aquí no era nuevo en el suelo indio, pues ya en el *Arthaśāstra* de Kauṭalya se representa un sistema administrativo parecido. Como sucede siempre en la historia india, las principales fuentes de ingreso del

estado no las constituyen los impuestos y contribuciones de las ciudades, sino los de la población campesina. Los mapas suelen representar sobre todo las ciudades, pero no dan ninguna información sobre la verdadera población del campo. Sería, además, imposible de representar cartográficamente la densidad de población del subcontinente indio en un determinado momento histórico, basándose en las fuentes existentes. Sólo hay estimaciones aproximadas, pero es de suponer que la población del subcontinente, en la Edad Media india, alcanzaba la cuarta o quinta parte de la actual población, y que no debió superar el límite de los cien millones —lo que ha de considerarse aún una cifra relativamente alta. La mayor parte de la gente vivía en el campo y trabajaba en la agricultura. La unidad administrativa más pequeña en el campo era el pueblo, y el «pueblo indio» es el elemento conservador y original de la sociedad india que conserva su carácter a través de todas las vicisitudes de la historia, aunque cambien el sistema de gobierno, el sistema tributario y las relaciones de propiedad.

Para organizar tributariamente el país se hacía necesario un sistema especial, pues no podía conseguirse que los pueblos realizasen sus contribuciones directamente a las capitales administrativas. Se imponía la creación de distritos mayores. En general se pueden distinguir cuatro unidades de administración: la menor es el pueblo, a la que sigue una región constituida por muchos pueblos; luego un distrito, que comprende varias regiones, y, finalmente, una provincia formada por diversos distritos. El reino se encuentra dividido en varias provincias. Cada unidad administrativa depende de un administrador que es nombrado, o al menos confirmado, en la capital del reino. Este es el esquema clásico que al parecer han seguido los reinos indios desde la época maurya. Como ejemplos de la India meridional tomamos los sistemas administrativos de los rāṣṭrakūṭa y de los chola. Los rāṣṭrakūṭa[8] divieron su reino en provincias (*rāṣṭra*), que abarcaba cada una varios distritos (*viṣaya*). El número de pueblos de un distrito oscilaba entre 1.000 y 4.000. Cada distrito se dividía en regiones (*bhukti*) de 50 a 70 pueblos cada una. La región se subdividía a su vez en unidades menores de 10 a 20 pueblos. El jefe de la provincia (*rāṣṭrapati*) no sólo ejercía el control del gobierno civil, sino que disponía también de un ejército. En muchas ocasiones llegaba a ocupar este cargo por sus méritos militares y, en caso de guerra, apoyaba al emperador. También intervenía militarmente contra las rebeliones que se producían en su provincia. Los jefes de los distritos y de las regiones tenían derechos y deberes parecidos. Sin embargo, todos los jefes eran designados por la capital del

reino; si tenían herederos varones, éstos les sucedían en su puesto y surgían nuevas dinastías. De esta manera empezaron a formarse en la India organizaciones de estado de carácter feudal ya antes de la dominación musulmana. El gobernador provincial poseía una corte en su propia capital, gozaba de títulos nobiliarios y de un determinado ceremonial. Más derechos que el gobernador provincial tenía el señor feudal, que casi siempre se había convertido en tributario a raíz de una guerra perdida; no obstante, nombraba personalmente a sus funcionarios y disponía libremente de sus tierras. Naturalmente, muchos gobernadores aspiraban a adquirir mayores poderes, y aquí residen los peligros del sistema para la capital del reino. También los administradores subordinados, los jefes de distritos y regiones, e incluso los jefes de los pueblos, heredaban sus cargos y de esta manera fundaron nuevas dinastías, cuyo poder e independencia podían representar un peligro para todo el estado. El período musulmán de la historia india nos muestra de diversas maneras las tensiones entre la capital y las autoridades locales, que pueden reducirse casi siempre a la fórmula simple de unas fuerzas centrífugas que aumentan cuando se debilita el poder central.

El modelo de la administración rāṣṭrakūṭa presenta además otro rasgo importante, que podemos encontrar también en otros reinos indios. En los pueblos, y probablemente también en las regiones, distritos y provincias, había concejos constituidos por los notables *(mahattara,* los «mayores»). Estos concejos o juntas *(mahāsabhā)* no estaban designados por el poder central, como el gobernador y los jefes, sino que existen independientemente de los eventuales cambios de dinastía. Nombraban comités que se ocupaban de las obras públicas (construcción de carreteras, estanques y otros depósitos de agua), de la justicia y de los templos. Sobre estos concejos del pueblo, instituciones que tienen raíces muy antiguas, disponemos de abundantes documentos. La capital los controla con la ayuda de un determinado funcionario. En el reino chola el concejo del pueblo era elegido cada año, pero sólo el que poseía una casa o un trozo de tierra podía ser elegido. El reino chola [9] se dividía en seis provincias *(maṇḍala),* y éstas, en distritos *(valanāḍu);* cada distrito está constituido por regiones *(kūrram),* que agrupan a una serie de pueblos. La última unidad administrativa era el pueblo *(grāma).* Cada jefe de unidad administrativa está acompañado por una asamblea *(ūr* o *mahāsabhā).* La *mahāsabhā* del pueblo poseía un alto grado de autonomía y significaba un elemento descentralizador en el sistema estatal de los chola. El acusado sistema centralista del *Arthaśāstra* no menciona estas asambleas

o concejos, tal vez, precisamente, porque representan un elemento centrífugo. El concejo del pueblo de los chola era elegido siguiendo un procedimiento electoral especial, que conocemos gracias a una inscripción hallada en un templo del pueblo brahmán de Uttaramērūr y que da noticias acerca de las elecciones para el concejo del pueblo [10]. Este era dividido en 30 distritos y podía ser elegida cualquier persona, entre treinta y cinco y setenta años, que poseyese una cierta propiedad y tuviese conocimientos de la literatura védica. Se hallaban excluidos los que tuviesen antecedentes penales de cualquier tipo, también los que fuesen impuros por haber probado alimentos prohibidos y por otras infracciones de tabús. Los votos de los 30 distritos eran depositados sucesivamente en una urna, y un árbitro extraía ante los sacerdotes y habitantes del pueblo un voto por cada distrito. De esta manera se elegían 30 representantes. El proceso electoral tenía lugar en el templo. Los representantes formaban diversos comités que dirigían las obras de regadío, resolvían los conflictos, controlaban los impuestos, etc. La autonomía administrativa de los pueblos chola estaba, al parecer, tan consolidada que el rey no intervenía apenas en los asuntos internos del pueblo. Enviaba únicamente a sus funcionarios para que cobrasen los impuestos de cada pueblo tributario. En muchas ocasiones el mismo pueblo recaudaba los impuestos y entregaba una suma global a la caja estatal. Las ciudades costeras del reino chola florecieron con el comercio de ultramar; los barcos mercantes comunicaban el reino chola con el sudeste asiático y, a través de Quilon, en la costa malabar, también con Persia y Arabia. La navegación gozaba de gran prestigio, y los reyes chola enviaban expediciones navales hasta Indonesia para asegurar su comercio de ultramar. En el próximo capítulo volveremos sobre la historia de los chola.

Entre los sistemas de gobierno de la India meridional hay que citar aún uno que encontró desde el siglo VIII una cierta difusión en el Deccán. La tierra cultivada estaba dividida en departamentos constituido por 10 ó 12 pueblos, o por un número de pueblos divisible por 10 ó 12. Así, p. ej., un departamento se llamaba *māsavāḍi* («ciento cuarenta»), otro *sabbi* (mil) [11].

Como ya dijimos, la mayor parte de las inscripciones está dedicada a las donaciones de tierras. El rey, y también ricos comerciantes e industriales, solían proteger a los miembros de la casta de sacerdotes y a los templos por medio de donaciones de tierras. También algunos funcionarios u oficiales podían recibir del rey tierras en recompensa por servicios prestados. Los pueblos que eran regalados a los brahmanes quedaban libres

de impuestos, mientras que los pueblos donados a los templos no pagaban ya sus impuestos al estado, sino a las correspondientes autoridades de los templos. Por algunas inscripciones de la India del Sur se sabe que algunos particulares hacían donaciones de tierras con la condición de que sus rentas fuesen empleadas en la conservación de la cisterna del pueblo.

Volvamos ahora nuestra atención sobre el sistema de castas en la India meridional. Con la religión brahmánica llegó también al Sur la institución de las cuatro castas, surgida en la época védica tardía y que aquí sufrió una importante modificación: los *kṣatriya* y los *vaiśya* pasaron a un segundo plano, adquiriendo mayor importancia los *brahmanes* y los *śūdra*. Estos últimos estaban, desde el punto de vista social, divididos a su vez en dos subclases, según el oficio que tuviesen. Entre los mejor situados se encuentran, entre otros, los comerciantes y determinados artesanos, mientras que los trabajadores del cuero y otros oficios bajos formaban parte de la segunda clase. Pero al mismo tiempo existía además la subdivisión en diversas castas de oficios y en subcastas, que se aislaban con tabús, preceptos matrimoniales y determinadas costumbres. En Kerala, en la costa malabar, sobrevivía en algunas castas el matriarcado, que se encuentra también en la isla de Ceilán. En la casta de los nāyar de Kerala, el hombre visitaba sólo ocasionalmente a su mujer y vivía en casa de su madre. Su fortuna no era heredada por su mujer o sus hijos, sino que quedaba en la familia de su madre. Las mujeres de los nāyar contraían, en general, matrimonio con los miembros de una determinada casta brahmánica en esta forma matriarcal. También la sucesión al trono estaba regulada matriarcalmente, en el sentido de que el rey no era sucedido por su hijo, sino por su hermano menor o por el hijo de la hermana. El matriarcado es una institución prearia; los arios estaban organizados patriarcalmente. En el extremo sudoccidental de la península, el matriarcado se había podido conservar aún y era incluso tan fuerte que había podido integrar en este sistema a una casta brahmánica que debía proceder del norte de la India [12].

Grupos de población y de religión no indios se habían instalado ya en el primer milenio d. C. en el sur de la India. Ya citamos en el capítulo 10 la comunidad cristiana, cuyo origen se atribuye al apóstol Tomás, pero que probablemente fue fundada por nestorianos persas. A través de una crónica anglosajona del siglo IX tenemos noticia de que el rey Alfredo envió una misión a la tumba del apóstol Tomás en la India [13]. Sin embargo, no se sabe si llegó a la actual Madrás, donde se suponía que estaba enterrado el apóstol. También los judíos

llegaron pronto a la India, debido a la diáspora. Su presencia en el siglo X queda demostrada en un documento del rey Chera, que concedió al judío Joseph Rabbān tierras y privilegios[14]. Tras la conquista árabe de Persia, en el siglo VII se establecieron muchos seguidores de Zoroastro en la costa occidental india. A éstos se les conoció por el nombre de «parsis» y alcanzaron un alto nivel dentro de la sociedad. Su centro principal es hoy Bombay, donde se encuentran también las «torres del silencio», en las que se exponían a los buitres los cadáveres de los parsis fallecidos, ya que otras formas de sepelio hubiesen contaminado los elementos. El culto al sol estaba extendido en diversos lugares del subcontinente. El templo del sol más famoso es el de Konārak, construido según la forma del carro del dios solar (siglo XIII d. C.). Aunque el dios solar Sūrya puede considerarse una antigua divinidad védica, el culto al sol se remonta en la India a la influencia de los sacerdotes persas del sol, en los que hay que distinguir dos grupos: los que llegaron en el siglo I a. C. y los que lo hicieron en el siglo VI d. C.[15]

En la segunda mitad del primer milenio fue aumentando cada vez más la influencia de la cultura sánscrita en la India meridional. Las lenguas dravídicas perdieron su categoría de lenguas literarias más distinguidas del Sur, pero conservaron su fuerza creadora y fueron imponiéndose de nuevo en el curso del segundo milenio d. C. a la influencia del sánscrito. Con la lengua sánscrita se extiende cada vez más la religión hindú. Se veneran sobre todo los dioses Viṣnú y Siva. Con frecuencia se adoptaron ideas dravídicas. El culto a las divinidades femeninas, las «nodrizas», entre las que figura la diosa de la viruela, Mari, se relaciona con el culto a la diosa hindú Kālī, que exige sacrificios humanos y que se remonta, a su vez, a una diosa madre prearia. En las lenguas dravídicas se glorifican los dioses del hinduismo. Los himnos tamil de los ālvār están dedicados a Viṣnú, así como a Siva los de los nāyanār, y estos himnos eran entonados también en los templos en honor de estos dioses. Los textos más importantes del hinduismo son traducidos a las lenguas dravídicas y, por otro lado, los indios del Sur contribuyen a perpetuar la gloria de la cultura sánscrita. El más grande de ellos es Sankara, que, según una discutida leyenda, nace en el año 788 d. C. en Kerala y procede de una determinada casta de brahmanes. El reformó la religión brahmánica y atravesó predicando y discutiendo todo el subcontinente. Predicó, junto a una verdad menor, una verdad máxima, según la cual, Dios, ya sea bajo su forma de Siva o de Viṣnú, es idéntico al alma individual. El filósofo Rāmānuja

(siglo XI), procedente del país tamil, era un seguidor de Viṣṇú que veía en el mundo externo una manifestación de la divinidad. El budismo penetró pronto en el Sur y ha dejado sus huellas en las *stūpa* de Amarāvatī y Nāgārjunikondā (siglo III d. C.). Al mismo tiempo surgieron en el Deccán numerosos conventos budistas construidos en la roca, de los que los más famosos son los que se encuentran en el valle de Ajantā (siglos II-VII d. C.). El budismo, sin embargo, fue superado en la segunda mitad del primer milenio por el jainismo que, al parecer, ya llegó al Sur en la época maurya. Muchos textos fueron traducidos al kanarésico *(kannāda)* y al tamil o fueron escritos en estas lenguas. En el siglo XII escribió Nāgacandra una versión jainista del *Rāmāyana*, que convierte al héroe épico Rāma en creyente jainista. Numerosos soberanos del sur de la India se convirtieron al jainismo, al que protegieron por medio de donaciones y fundaciones.

Finalmente se impone el culto a los dioses Viṣnú y Siva. Innumerables templos śivaíticos y viṣnuíticos surgen en la segunda mitad del primer milenio d. C., y sobre todo en la región tamil se crean alrededor de los templos ciudades-templo, con una gran cantidad de templetes secundarios, naves, patios, edificios administrativos y bazares. Una visita al templo de Madurai, que no adquiere hasta el siglo XVII su aspecto actual, es capaz de evocar aún hoy la intensa vida de una ciudad-templo como ésta. El templo es la residencia del dios, cuyo ídolo es venerado, alegrado con cánticos y danzas y paseado en procesiones, mientras que en otros altares se veneran los familiares del correspondiente dios. Igual que la *stūpa* budista, el templo hindú simboliza el centro de la tierra. Desde el punto de vista económico, los templos representaron un poder ampliamente independiente dentro del estado al disponer de grandes riquezas, gracias a las donaciones del rey y de los particulares, y a transferencias de rentas. Los templos enseñaban también la cultura hindú desde escuelas propias [16]. La enseñanza era gratuita, y en algunos casos se concedían medios de vida a los estudiantes. También se construyeron escuelas especiales donde se enseñaban las ciencias sánscritas. Conocemos por su nombre a algunos reyes que actuaron como mecenas. El rey chola Rājendra I subvencionó una universidad en Ennāyiram, donde eran formados 340 estudiantes por 14 profesores. La escuela de Salōtgi recibió en el año 945 una importante donación del ministro del rey rāṣṭrakūṭa Krishna III. La universidad más antigua y famosa es la de Kānchī, que en la India septentrional encuentra su equivalente en las aún más antiguas universidades brahmánicas de Takṣaśila y Benares (entonces, Kāśī), ya conoci-

das en la época de Buda. En el Sur existían también escuelas especiales para determinadas disciplinas, como gramática, astronomía y medicina. Así existía en Tiruvorriyūr una facultad de medicina en la que se enseñaban las teorías de Caraka y de otros médicos sánscritos. La cultura sánscrita también era transmitida por los brahmanes de los ya citados pueblos. Estamos bien informados acerca de las escuelas sánscritas, pues las donaciones que recibieron quedaron grabadas en inscripciones. Al parecer existían también muchas escuelas en pueblos, en las que se cultivaban las lenguas dravídicas. En el siglo XIV escribe Ibn Battūta, viajero árabe: «Vi en Hanaur trece escuelas para la enseñanza de muchachas y veintitrés para muchachos. Nunca había visto algo parecido.»

Otro gran viajero, el veneciano Marco Polo, estuvo a finales del siglo XIII dos veces en la India meridional. En su relato del viaje describe la ciudad comercial y portuaria de Kāyal: «En esta ciudad hacen escala todos los barcos que vienen de Occidente, de Hornos y de Kis y de Aden y de toda Arabia, cargados con caballos y otras mercancías.» Se gastó mucho dinero en la importación de caballos —una afirmación que confirman los cronistas musulmanes de esta época. Los indios del Sur no eran al parecer capaces de criar caballos. Mucho de lo que cuenta Marco Polo sobre el sur de la India revela un gran asombro ante un mundo tan extraño. Se maravilla de la escasa ropa que llevaba la gente y opina que no debe haber sastres. La costumbre de sentarse en el suelo, practicada incluso por los distinguidos del país, suscita su asombro, igual que la práctica de sostener la copa en alto y de dejar caer el líquido en la boca. Los ricos dormían en camas suspendidas del techo por temor a los insectos peligrosos, mientras que la gente humilde pernoctaba en la calle. Con estos relatos Marco Polo se encuentra por completo dentro de la tradición de los relatos occidentales de la India, en los que se dan cita lo verosímil y lo inverosímil.

Con este testimonio directo del siglo XIII concluimos nuestra exposición sobre la India meridional. En ese momento las invasiones extranjeras provocaron en el Norte grandes cambios políticos que pronto empezaron a arrojar sus sombras sobre el Sur. Un rasgo esencial de la historia del Sur pervive también en los siglos siguientes. Hasta la dominación británica se constituyen una y otra vez reinos regionales en el Sur, los cuales no se someten nunca por completo a las aspiraciones imperiales del Norte. Por otro lado, no llega a constituirse un gran imperio en el Sur que llegue a integrar al Norte. El Sur no constituyó nunca una base para la creación de un gran imperio indio.

Esta experiencia la hicieron por última vez los ingleses, que, a pesar de sus adquisiciones en el Sur, no pudieron someter todo el subcontinente hasta que conquistaron Bengala [17]. Un examen que considere el camino al estado unitario como meta y sentido de la historia india, no hace justicia a la especial situación del Sur ni tampoco a la importancia de los reinos regionales indios. El policentrismo y el paralelismo de las pequeñas dinastías fomentó la multiplicidad cultural y conservó al mismo tiempo las peculiaridades regionales, que se continuaron desarrollando en el Sur bajo el manto de la sanscritización. El interés político sólo estuvo pasajeramente orientado hacia el Norte. La extensa línea costera despertó pronto el interés por la navegación. El comercio marítimo unía el Sur con los países mediterráneos y con el sudeste asiático, adonde conducía desde Bengala una antigua ruta marítima. Las relaciones comerciales tuvieron como consecuencia la aparición de ambiciones políticas y, en muchas partes del sudeste asiático, surgieron en el primer milenio d. C. colonias indias que se convirtieron en reinos independientes, pero en las que quedó el carácter típicamente indio de sus capas dirigentes y las reformas religiosas hindú o budista. Muchas regiones del sudeste asiático fueron influenciadas por la cultura sánscrita, procedente sobre todo de la India meridional, que había sufrido anteriormente transformaciones parecidas por la influencia del sánscrito.

Pero, antes que el sudeste asiático, una importante isla cercana entró en el área de influencia del subcontinente indio. Su carácter insular no significó, sin embargo, nunca aislamiento histórico. Sobre ella hablaremos en la siguiente sección.

II. CEILAN

a) *Consideraciones generales*

La historia de la isla tropical de Ceilán, situada al este del extremo sur indio, está íntimamente relacionada con el destino del subcontinente indio. En la epopeya sánscrita del *Rāmāyana,* cuyo origen se remonta a la mitad del primer milenio a. C., tenemos ya noticia de la isla Lankā (el nombre antiguo de Ceilán). En ella reina el déspota demoníaco Rāvana, el raptor de Sītā. El ejército de monos construye para Rāma, que quiere liberarla, un puente desde el continente a la isla. Todo esto es legendario, pero podemos suponer que la India septentrional tuvo bien pronto cierta idea sobre esta isla. También los antiguos griegos tuvieron noticia de ella. La llamaban Taprobane, que

viene del pāli *Tambapanni*. Eratóstenes (siglo III a. C.) le atribuía una extensión tres veces mayor que la que tiene en realidad, pues calculó erróneamente la medida india yojana. Hipparco (siglo II a. C.) consideró a Ceilán el principio de un nuevo continente. En Plinio, el enciclopedista romano del siglo I d. C., encontramos este interesante pasaje (VI, 81): «Se ha creído durante mucho tiempo que Taprobane es la mitad del orbe, por lo que se la ha llamado la tierra de los antictonos. Hasta la época de Alejandro Magno, y a través de sus campañas, no se demostró que era una isla. Onesikrito, jefe de la flota, escribe que los elefantes son allí mayores y más adecuados para la guerra que en la India. Según Megástenes, la isla está atravesada por un río, sus habitantes se llaman paleogonios y allí se encuentran más oro y mayores perlas que en la India.» Plinio da también noticia de la llegada de embajadores de Ceilán durante el reinado del emperador Claudio. «Por ellos se supo que la isla tenía 500 ciudades y en el Sur un puerto, cerca de la ciudad de Paläsimunum, el más famoso de todos ...» Continúa así Plinio su relato sobre Ceilán: «Nadie posee un esclavo, nadie duerme entrado el día o durante el

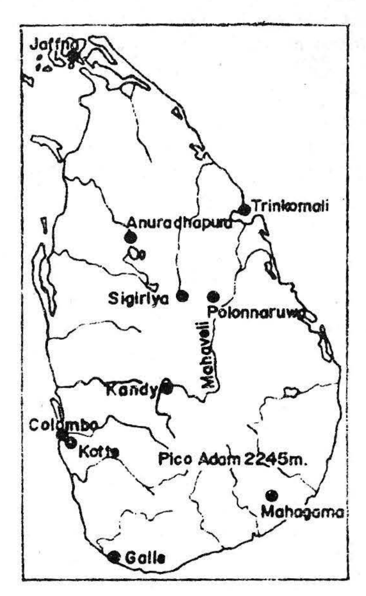


Fig. 8. Ceilán.

día, ... nada se sabe de tribunales o de pleitos ..., la edad y la bondad de corazón dirigen al pueblo en la elección de un rey, que tampoco ha de tener hijos; en caso de tener más tarde algún hijo, deberá abdicar para que el poder no sea hereditario; el pueblo le nombra consejeros, y nadie puede ser condenado a muerte sin la sentencia unánime de la mayoría ...; el rey es condenado a muerte cuando comete un crimen; nadie llega a matarle y todos se apartan de él.» (Trad. Wittstein.) No podemos saber cuál es el fondo auténtico del relato de Plinio.

En el primer milenio a. C. Ceilán estaba habitada por tribus primitivas, cuyo origen permanece aún en la oscuridad. Los actuales veddas son sus descendientes lejanos. Hacia la mitad del primer milenio a. C. fue ocupada Ceilán por un ejército dirigido por el rey Vijaya, iniciándose así su colonización. Estos invasores trajeron una lengua indoaria: el singalés, que tal como se habla hoy se encuentra cerca del gujarātī y el marato. La invasión no se llevó a cabo desde el Sur dravídico, sino desde el mar, probablemente desde la región del golfo de Cambay. Estos indios del Norte poblaron primero las costas y algunos valles, haciendo retroceder progresivamente a los pobladores primitivos, llamados *yakkha* en las crónicas de Ceilán. El budismo llegó a la isla en la época del emperador Aśoka. Este envió a su hermano menor (o hijo), Mahendra, hacia el año 250 antes de Cristo a Ceilán, donde el rey Tissa y la mayoría de sus súbditos se convirtieron al budismo. Desde entonces Ceilán es un país que protege el budismo, especialmente en su forma *hīnayāna*. El *Tipiṭaka* («cesto triple»), como se llama el canon pāli budista de la secta thera, fue escrito probablemente en el siglo I. a. C. bajo el rey Vaṭṭagāmani [18], y constituye una obra de importancia fundamental para el budismo y los estudios budistas.

Los colonizadores vivían del cultivo del arroz. El clima de Ceilán hacía necesaria la construcción de pantanos y de estanques. Varias familias fundaron un pueblo *(gāma)* con obras hidráulicas de regadío comunales, pero manteniendo los campos en propiedad privada. En general almacenaban el agua de las lluvias monzónicas en cañadas y depresiones del terreno cerradas por diques. Ya en el siglo V d. C. se construyó una gran cisterna pública cerca de la colonia de Anurādhagāma, en el Norte central, que había de convertirse, con el nombre de Anurādhapura, en capital del reino. En los siglos I y II se formó en el Sudeste una nueva área de civilización con numerosos pantanos. Mahāgāma se convirtió en la capital de este nuevo territorio. En el siglo IV el rey Mahāsena alcanzó gran fama con la construcción de 16 estanques y de un gran canal.

Después de que la colonización de los indios del Norte había influido decisivamente sobre el carácter de Ceilán, los reinos del Sur intervinieron constantemente en la historia de esta isla. Estos reinos eran, por su proximidad, los enemigos «naturales». En el primer milenio d. C. aparecen una y otra vez invasores dravídicos en el norte de la isla, y ya en el siglo II a. C. pasa la capital del norte de Ceilán a formar parte, temporalmente, del sur de la India. Ceilán septentrional fue ocupada repetidamente y quedó profundamente influenciada por la cultura dravídica. También la lengua tamil llegó a enraizar allí. Pero la mayor invasión la vivió Ceilán en el siglo XI: entre 1017 y 1070 la potencia naval de los chola se apoderó de Ceilán oriental y meridional. A pesar de los conflictos dinásticos del reino chola, el rey Vijayabāhu no pudo expulsar a los chola de la isla. La antigua capital, Anuradhāpura, había sido destruida por las luchas, y Vijayabāhu se decidió a fundar una nueva. Esta, más protegida estratégicamente que la anterior, se encontraba en el medio oriente, que poseía además un suelo fértil arcilloso para el cultivo del arroz. El nombre de la nueva ciudad fue Polonnaruwa (Pulatthinagara). Tras la muerte de Vijayabāhu se deshizo el imperio, que no volvió a unirse hasta el reinado de Parākramabāhu, en el siglo XII. Este poderoso rey derrotó a sus adversarios incluso en la India meridional. Los éxitos militares fueron la base de los grandes logros económicos y culturales de aquella época, que ha de considerarse como la más importante de la historia medieval de Ceilán. Parākrama centró su interés en las obras de regadío. Bajo su reinado se construyó el mayor pantano de la historia de Ceilán: el «mar de Parākrama» *(Parākrama-Samudra)*, de 18 km². Los triunfos militares de este soberano, que fue a nivel ceilandés un *cakravartin,* un emperador universal, no habían de tener una gran duración. Los reinos dravídicos constituyeron también en las décadas siguientes y en siglos posteriores un gran peligro para la parte independiente de la isla. En el siglo XIII surgió un reino tamil en el norte de Ceilán, con centro en Nallur, cerca de Jaffna. La capital singalesa de Polonnaruwa tuvo que ser abandonada en 1235. En el siglo XIII fue ocupada de nuevo en dos ocasiones. El retroceso hacia el Sur no podía ser ya detenido. Desde el punto de vista estratégico, la zona montañosa parecía la más idónea para la colonización. En muchas ocasiones fueron trasladadas de lugar las capitales. Esto significaba el abandono de las construcciones religiosas, pero no el de todas las reliquias. La más importante de éstas es hasta hoy la muela del juicio derecha de Buda, que llegó a Ceilán en el siglo IV d. C. Esta reliquia se guardó a través de los siglos en la correspondiente

residencia, convirtiéndose de esta manera en símbolo del poder político. Hoy se encuentra en el templo de Kandy [19]. La muela que cayó en manos de los portugueses y que fue destruida por éstos no era la auténtica, según la versión ceilandesa. Antes de que Kandy fuese elegida como última capital, la residencia fue trasladada en 1360 a Kotte, en la costa sudoccidental. La retirada hacia el Sur tuvo también consecuencias económicas: se abandonó la zona seca de regadío, cuya riqueza se había basado en el cultivo del arroz, y se emprendió el camino hacia la zona caliente y húmeda del Sur, que permitía el comercio exterior de canela y otras especias [20]. Los responsables del comercio exterior no eran, sin embargo, los singaleses, sino los árabes, los indios del Sur y los europeos. Primero llegaron los portugueses (1505-1658), luego los holandeses (1658-1796) y, finalmente, los ingleses (1796 a 1948), que intervinieron aproximadamente durante ciento cincuenta años en la historia de Ceilán como colonizadores. Sólo durante algún tiempo existieron relaciones entre el reino de Kotte y los portugueses establecidos en el vecino Colombo. A partir del siglo XVI se convirtió Kandy, situada en el interior de la región montañosa, en capital del restante reino singalés. Los restos de este reino pudieron sostenerse aún más de doscientos años frente a las potencias coloniales antes de ser conquistados en 1815 por las tropas británicas.

b) *La sociedad y la cultura de Ceilán hasta el período colonial*

Antes de que el budismo llegase a Ceilán en el siglo III a. C. ya habían introducido los invasores septentrionales en el siglo V a. C. la cultura y la estructura social brahmánicas. Con estos primeros invasores penetró de esta manera no sólo la religión brahmánica, sino también el ritual brahmánico y la organización social en cuatro castas, que en la isla sufrió una amplia transformación. En el Ceilán medieval la sociedad estaba dividida en dos grandes clases [21]; frente a una clase superior, los *kulīna,* integrada no sólo por las antiguas familias kṣatriya, sino también por los terratenientes, se hallaban los *hīna,* que realizaban servicios para aquéllos. Los propios *hīna* estaban subdivididos en múltiples castas profesionales que gozaban de mayor o menor prestigio. También había esclavos *(dāsa),* que, igual que en la India, eran en su mayoría esclavos domésticos; también existen pruebas de que los prisioneros de guerra de las guerras tamilo-cingalesas eran reducidos en gran número a la condición de esclavos.

A las familias distinguidas del antiguo Ceilán pertenecían también aquellas cuyo nombre derivaba de un animal tótem. La antigua dinastía de los sīhala tuvo, según la leyenda, su origen en el estado de Kalinga, y W. Geiger[22] supone que Ceilán fue poblado en una segunda oleada desde Kalinga (y en una tercera desde Bengala). El nombre *sīhala* viene de *sīha* (sánscrito *simha,* león), y de este nombre procede la antigua denominación de la isla, Sīhaladvīpa (o Simhaladvīpa).

La organización administrativa del reino en la Edad Media se inspira en el modelo indio[23]. Las provincias *(desa)* se subdividen en comarcas *(maṇḍala)* y distritos *(raṭṭha);* la unidad menor era el pueblo *(gāma).* Esta división —como otras muchas— no procede de los primeros pobladores, sino que debió ser una consecuencia de las relaciones con la India meridional y con los reinos tamil del norte de Ceilán, ya que entre ambos no existían únicamente guerras, sino también intercambios culturales. Las distintas unidades administrativas dependían, como en la India, de determinados funcionarios, y también en Ceilán podemos observar con qué frecuencia tratan de separarse estos funcionarios del poder central, llegando en algunos casos a la rebelión abierta[24]. En inscripciones y crónicas se atestiguan repetidamente las donaciones de tierras, igual que la legación de derechos vitalicios de usufructo, o la herencia de estos derechos; budistas, funcionarios notables e incluso poetas son distinguidos de esta manera. Las inscripciones no sólo confirman estas donaciones, sino que proclaman, en ocasiones, también la fama de los reyes. Así conocemos de Niśśankamalla, rey del siglo XIII después de Cristo, una serie de estas inscripciones de las que vamos a citar como ejemplo una que no fue conocida hasta 1963[25]. La inscripción está esculpida en un asiento de piedra y comienza con un verso sánscrito doble: «Este asiento de piedra ha sido donado por el señor de Lankā (Ceilán) Srī Vīrajāya Niśśanka, pues éste es el lugar de la victoria.» Luego prosigue la inscripción en idioma singalés: «Después de que Niśśanka hubo liberado toda la isla de Lankā de las espinas, procuró el bienestar a sus súbditos. Suspendió el pago de impuestos y liberó al pueblo de Lankā, que había sido llevado a la ruina por los excesivos tributos de los reyes anteriores.» La inscripción enumera los distintos obsequios que fueron hechos, y continúa: «Deseoso de lucha, se trasladó con un ejército de cuatro divisiones a la India, donde desafió a los chola, pāṇḍya y otros pueblos al duelo y a la batalla, y como no estaban en condiciones de ello, estos reyes y sus familias sintieron temor y mandaron regalos ... Este es el asiento de piedra que fue construido para que todos los soberanos y nobles sepan que éste es el lugar

de la victoria, pues desde este sitio él conquistó antes Lankā, y para que, cuando venga, tome asiento y se deleite con representaciones de música y danza.» Vemos en esta inscripción cómo el antiguo ideal indio del rey universal *(cakravartin)* —este término aparece en la inscripción— se convirtió también en el modelo de los reyes ceilandeses. Para ellos este ideal significaba a su vez que tenían que conquistar primero la isla, para poder dominar luego los reinos de la India meridional. Mientras los reyes de la India del Sur eran protectores del hinduismo, en aquellas partes de Ceilán que siguieron independientes el budismo se convirtió en religión del estado. Al contrario que en la Europa medieval, reinó casi siempre una armonía de intereses entre el rey y la Iglesia. En los siglos posteriores, al inicio de la era cristiana, aaprecieron también diversas sectas *mahāyāna,* que, sin embargo, no llegaron a tener un papel importante. De acuerdo con el carácter tolerante de la religión india, el budismo no persiguió a las otras religiones. Una excepción posterior la constituye en el siglo XVI el rey Rājasīha I, que se pasó al śivaísmo y persiguió a los budistas, aunque en este caso también influyeron razones políticas, ya que los budistas conspiraron con los portugueses contra él[26]. Los reyes budistas de Ceilán no sólo toleraban el hinduismo, sino que le protegían por medio de donaciones, tierras y construcciones de templos. Sin embargo, fue sobre todo el budismo el que impulsó la creación artística. En muchos lugares de la isla, sobre todo en las dos antiguas capitales, Anurādhapura y Polonnaruwa, vemos aún hoy los testimonios del espíritu creador budista: ¡impresionantes túmulos relicarios *(stūpa)* de hasta 60 m. de altura en Anurādhapura! La construcción de la más antigua de estas *stūpa* se inició en el siglo II a. C. En Polonnaruwa nos encontramos con tres estatuas esculpidas en una pared de roca, entre ellas el famoso Buda tumbado que simboliza la transición al nirvāna. Existen en Ceilán muchas esculturas budistas y estatuas de reyes. A diferencia de la evolución que sigue la escultura en la India, ésta no ha predominado en Ceilán nunca sobre la línea arquitectónica, como sucede, p. ej., en las entradas de los templos de la India del Sur[27]. Especial encanto tienen las pinturas rupestres de Sigiriya. Esta legendaria roca de gneis se convirtió en el siglo V d. C., durante corto tiempo, en residencia del rey Kassapa I, que se retiró a esta fortaleza después de haber asesinado a su padre. De este período deben datar los frescos cuyo equivalente en estilo y colorido se encuentra en los murales de Ajantā, aunque no puede comprobarse una influencia recíproca. Las princesas, las damas de la corte y las criadas se distinguen por sus alhajas y su color (las distinguidas son de piel más

clara)[28]. Los frescos se encuentran en un nicho situado a media altura de la roca, al que se llega subiendo una escalera empinada; la luz del sol del atardecer realza especialmente el amarillo, ocre, naranja y verde. La túnica de tela diáfana es sugerida pictóricamente, y los encantos femeninos han sido destacados con exageración: abundantes los pechos, inverosímil el talle. Un ideal de belleza parecido encontramos en ciertas esculturas indias, como, p. ej., en Amarāvatī. La pared pulida de la galería superior está cubierta por varios centenares de proverbios, escritos en lengua singalesa por los visitantes a partir del siglo VIII. Uno de estos proverbios dice: «La juventud es destruida por la vejez; al cuerpo torturan muchas enfermedades; la vida se consume sin remedio y se acaba. Aquí, parece, hay seres que son de otra manera. Yo soy Kiti. Yo escribí esta canción»[29].

La obra literaria de Ceilán tiene caracteres singulares. La tradición del canon pāli budista (que ya citamos) es de tanta importancia porque este canon se perdió en el país de origen del budismo, la India. Alrededor de este canon pāli surgió una abundante literatura de comentario, primero en singalés antiguo (el llamado *elu)*, posteriormente también en pāli. Entre los comentaristas pāli más importantes se encuentra el indio Buddhagosa, que vivió en el siglo V en el convento de Anurādhapura. Para el historiador tienen especial interés las crónicas ceilandesas que fueron escritas en pāli[30]. La más antigua es la *Dīpavamsa* («Crónica de la isla»), que trata del destino del budismo primitivo y de la historia de la isla hasta el rey Mahāsena (siglo IV d. C.), y que fue escrita seguramente algunas décadas después del reinado de Mahāsena. El *Mahāvamsa* («Crónica grande») describe el mismo período en un pāli más artístico, con muchos detalles épicos. Más tarde fue ampliado el *Mahāvamsa* por tres autores diferentes, en los siglos XII, XIV y XVIII. Estas tres continuaciones tienen el nombre de *Cūlavamsa* («Crónica pequeña»). Las crónicas ceilandesas tienen sin duda numerosos apéndices legendarios, pero aportan también muchos datos históricos, que pueden confirmarse a través de las inscripciones y otras fuentes. Con estas crónicas se creó en Ceilán una obra histórica que en el subcontinente indio sólo encuentra su equivalente en la «Crónica de Cachemira».

Las impresionantes obras del antiguo Ceilán que pueden contemplarse aún hoy son las *stūpa* y los pantanos. Pero múltiple también y de brillantes resultados es la aportación de los artistas ceilandeses en el terreno del arte. En el aspecto literario ha alcanzado una importancia por encima del tiempo la conservación e interpretación del canon pāli.

A Asia meridional pertenecen, además de la gran isla de Ceilán, muchas islas menores[31]. Estas islas no han atraído hasta ahora apenas la atención de los historiadores. Una frase que Ranke dedicó injustamente a la India y a China parece tener valor para este enjambre de islas de coral: «Por fin podemos dedicar cierta atención a aquellos pueblos que permanecen aún hoy en una especie de estado natural y que nos hacen pensar que esto fue así desde un principio y se ha conservado en ellos el estado del mundo primitivo»[32]. De hecho estas islas sólo desempeñaron un papel pasivo, pues nunca partió de ellas un movimiento expansionista. Las Maldivas y las Minikoy fueron pobladas por colonizadores singaleses llegados de Ceilán; estos colonizadores introdujeron en estas islas, además de la lengua singalesa, que con el paso de los siglos hizo una evolución especial como «lengua maldiva», probablemente también el budismo. Por el contrario, las Laquedivas («Cien mil islas»), situadas más al Norte, fueron pobladas por invasores procedentes de la costa de Malabar. Los habitantes hablan el malayalam dravídico y lo escriben con letras árabes. Es probable que estos archipiélagos estuviesen ya colonizados a principios del siglo I d. C., o incluso ya antes, pues Ceilán fue conquistada en el siglo V. En la época de las relaciones económicas entre la Roma antigua, la India del Sur y Ceilán, estos archipiélagos eran ya bases importantes del comercio mundial. En el mapa mundial de Tolomeo (150 d. C.), que representa Ceilán (Taprobane) mayor que la India, aparecen algunas islas del océano Indico.

También algunos mapas posteriores reseñan estas pequeñas islas con mayor exactitud, pero en general las representan excesivamente grandes; aún un mapa francés de 1740 exagera el tamaño de ellas. Nuestro interés hoy se centra casi siempre en la historia de los continentes; los navegantes, sin embargo, veían el mundo de otra manera y daban a las islas y a las costas de los océanos una importancia mucho mayor, lo que atestiguan las anotaciones de los mapas.

Mucho antes de que las potencias coloniales europeas se adueñasen de estos archipiélagos, los musulmanes, árabes y persas ya habían convertido a los habitantes isleños al Islam. Según la crónica de los reyes de Male, el islamismo llegó en el año 1153 a las Maldivas[33]. El norteafricano Ibn Battūta, que en el siglo XIV pasó año y medio en las Maldivas, nos ha descrito plásticamente la situación política de este estado insular. El soberano del archipiélago era en aquel tiempo una mujer, hecho que confirma la crónica de los reyes de Male. La reina había

subido al trono después de que su hermano, el sultán legítimo, había sido ya desterrado a otra isla y asesinado. Antes había tenido lugar la usurpación del primer ministro. Estos detalles muestran que este pequeño reino insular estaba lacerado por luchas de poder como cualquier estado continental. La política exterior de las Maldivas siguió siendo defensiva. Solamente había un ejército de 1.000 hombres, e Ibn Battūta describe a los habitantes como de carácter poco guerrero. También señala que se temía la intervención e invasión de los reyes de la India meridional. De hecho las Maldivas (y las Laquedivas) habían sido anexionadas temporalmente en el siglo XI por el imperio chola. Tras la conversión al Islam, los nombres de los monarcas de las Maldivas son árabes, así como la mayor parte de los títulos de los altos funcionarios. El primer rey que se convirtió al Islam adoptó un nombre árabe y abandonó su antiguo nombre, Darumavanta (Dharmavant), que por cierto parece budista. De los nombres y las expresiones árabes puede también deducirse que los musulmanes extranjeros se habían adueñado de los puestos clave. El propio Ibn Battūta se hizo cargo durante algún tiempo de las funciones de juez. Las islas fueron divididas en 12 regiones. La tercera región comprendía la isla principal de Mahal (Male), que estaba sometida directamente al rey, mientras que las otras regiones estaban administradas por gobernadores. El francés François Pyrard, que llegó a estas islas al principio del siglo XVII como náufrago, habla de 13 regiones, que él llama *atollon*. Los principales productos de estas islas son el pescado y los cocos. Ibn Battūta escribe que las cuerdas de fibra de coco que se empleaban para unir las vigas de los barcos hacían a éstos tan elásticos que no se rompían en las colisiones en las aguas sembradas de arrecifes. Estas cuerdas eran exportadas hasta el Yemen, la India y China. Según Eduardo Barbosa, que viajó en el siglo XVI por la India meridional, incluso los navíos de los estados indios del Sur se construían en las Maldivas. Como moneda se empleaban las conchas de caurí, que eran recogidas en el mar y secadas en la orilla.

Hasta aquí lo referente a estos archipiélagos situados al borde del subcontinente indio, cuya historia sigue sin aclararse en muchos aspectos y no permite una visión general de su evolución. Las Maldivas, que fueron acogidas en 1965 como sultanato electivo independiente de la O. N. U., tratarán sin duda de dar a su pasado un carácter de historia nacional. Las Laquedivas y las Minikoy forman hoy parte de la Unión India, de la misma manera que otros dos archipiélagos, las islas Andamanes y las Nikobares, cuyos aborígenes pertenecen étnica y lingüística-

mente a Indochina[34], desde donde se inició su colonización. Es probable que estos archipiélagos desempeñasen un papel como estaciones intermedias del comercio del mundo antiguo (igual que cuando se formaron posteriormente los imperios coloniales europeos) y que ya durante la colonización india del sudeste asiático se estableciesen en ellos colonos indios.

14. Las primeras invasiones islámicas

Al final del siglo XII la hegemonía política de la India septentrional pasó de los rājput, que habían tenido el control de la zona por lo menos durante cuatrocientos años, a los invasores turcos procedentes de los valles y las mesetas de Asia central. La invasión no era nada nuevo para la India, pero los turcos recién llegados se diferenciaban de los anteriores invasores en que poseían una ideología religiosa bien fundamentada y una cultura artística y literaria muy desarrollada. Ambas, cultura y religión, eran producto de la fusión de influencias originarias de Arabia, del mundo mediterráneo, Persia y Asia central.

En este capítulo se esbozará la historia del encuentro de esos pueblos turcos con la antigua civilización de la India y se recogerá en cierto modo la transformación que se produjo en las estructuras políticas y sociales. Necesariamente habrá que dejar un poco al margen a la civlización hindú, pero hay que recalcar que esta civilización, producto de muchos siglos de un complejo crecimiento creador, siguió predominando en casi todas partes. Incluso en el norte de la India —aproximadamente la zona situada al norte del río Narmadā y que incluye las grandes regiones ribereñas de Bengala— su penetrante influencia no llegaría a ser desplazada por el Islam. Durante todo el período musulmán sobrevivieron muchas familias dirigentes hindúes así como sus linajes, y en el siglo XVIII reivindicaron la herencia política de los musulmanes.

El impacto de la invasión turca sería mucho menor en el sur de la India que en el Norte. En efecto, en el reino de los chola (c. 846-1279), cuya capital era Tanjore, el arte, la literatura y la religión florecieron durante los siglos XI y XII, mientras los estados hindúes del Norte caían bajo la dominación de los musulmanes. La meseta del Deccán fue controlada durante la mayor parte de este período por la dinastía chālukya (c. 973-1200). En los reinados de los chola los brillantes logros de la cultura de la India meridional o, más específicamente, de la cultura tamil influyeron en una amplia zona, en la que hay que incluir, no solamente todo el sur del subcontinente, sino también Ceilán y parte del Asia sudoriental. Se ha sugerido que esta expansión fue movida por el deseo de debilitar el dominio que los comerciantes árabes habían logrado con el intercambio comercial entre la India, Asia sudoriental y China;

pero las guerras contra Ceilán y el reino de Srīvijaya, en Sumatra, pueden interpretarse de distinta manera. Durante los reinados de Rājarāja (985-1012) y de Rājendra (1012-1044), los reyes chola más poderosos, las fronteras del imperio fueron ampliándose hacia el Norte y se había realizado una incursión que llegó hasta el Ganges. Una guerra tal, junto con la que se emprendió contra Srīvijaya, expresaba la arrogancia y el vigor de la monarquía y traía a la mente la idea del *cakravartin*, el rey universal de la India antigua [1].

En la segunda mitad del siglo XI los conflictos entre los chola y los chālukya, ya frecuentes normalmente, se intensificaron, lo que posiblemente contribuyó a que los estados tributarios de ambos volvieran a hacerse independientes. En el curso del siglo XII los dos grandes reinos fueron destruidos por cuatro nuevas dinastías: los pāṇḍya derrotaron a los chola y establecieron su capital en Madurai; el imperio chālukya fue dividido entre los hoysala (cuya capital fue Dorasamudra, en lo que actualmente es Nysore), los yādava (que tuvieron su capital en Devagiri) y los kākatīya (cuya capital estuvo en Warangal, en el país āndhra). Estos cuatro reinos sobrevivieron hasta la mitad del siglo XIV, momento en que las invasiones que desde el Norte llevaron a cabo los ejércitos del sultán de Delhi alteraron profundamente la organización política de la India meridional.

En la costa occidental, en Kerala, existieron pequeños reinos que se mantuvieron apartados de los principales acontecimientos políticos de la India. Por su parte, Ceilán expulsó a los gobernantes chola que había impuesto Rājarāja, si bien todavía continuó siendo fuerte la influencia tamil y en el siglo XIII se crearía un reino tamil independiente.

La invasión de los pueblos turcos trajo consigo unos cambios que tuvieron consecuencias duraderas en toda la India, aunque hay que recalcar que la religión y la cultura hindúes, e incluso en muchas zonas el poder político hindú, continuaron constituyendo un sustrato permanente. Las instituciones políticas y sociales indígenas fueron, o bien destruidas, o bien modificadas en su evolución por la introducción de nuevas formas de gobierno y nuevos modos de administración, especialmente en lo que se refería al sistema tributario y a la administración de justicia. El arte, la arquitectura, la religión, el idioma y el modo de vida se vieron también afectados, y en algunos casos transformados, por los siglos de dominación de pueblos extranjeros cuya religión y cuya herencia cultural tenían su origen en Persia, en Asia central y hasta en el Oriente medio. El control político de los pueblos islámicos, cuyos

centros fueron Delhi y Agra, proporciona la estructura organizativa para examinar la historia del período que va desde el siglo XII hasta el XVIII, pero hay también otros aspectos complementarios. Por ejemplo, la relación que existió entre el islamismo y el hinduismo en tanto que sistemas religiosos, o la valoración de las formas artísticas e intelectuales que la civilización islámica manifestó en el medio indio; ni en las tierras de origen del Islam ni en las que comenzó su expansión india pueden encontrarse testimonios del espíritu islámico más ricos y significativos que los que ofrecen las grandes ciudades del norte de la India y los innumerables monumentos esparcidos por todo el subcontinente.

Cuando se analiza el período de hegemonía islámica en la India, la utilización de la palabra «islámico» no conlleva referencia étnica ni implica que la política de los gobernantes de la India en este tiempo estuviera íntimamente relacionada con el espíritu del Islam. La falta de otro término mejor, igual que ocurre en las convenciones de historiografía, fuerza a seguir utilizando «musulmán» e «islámico» como adjetivos, incluso aunque su uso pueda ser confuso. Son, sin embargo, términos adecuados para diferenciar a la nueva clase dirigente de las personas que adoptaron su religión partiendo de formas culturales indígenas. Las mismas reservas existen también en el uso de «hindú» en un contexto político.

I. LA LLEGADA DE LOS PUEBLOS ISLAMICOS: LOS ARABES

Aunque el establecimiento de la hegemonía política islámica en la India fue obra de pueblos turcos procedentes de Asia central, anteriormente, en el siglo I de la hégira, los árabes ya habían tenido algunos contactos con la India. Las relaciones entre la India y Arabia eran, de hecho, muy antiguas; datan de antes del surgimiento del Islam, ya que marineros árabes, en el siglo VI a. C., habían cruzado el océano Indico explorando nuevas rutas marítimas. Los árabes continuaron llevando el comercio entre la India y Occidente durante siglos, pero la expansión islámica del siglo VII le dio un impulso nuevo. Parece que los árabes, a la vez que conquistaron Persia y Egipto, realizaron ataques a los puertos occidentales indios de Thana, Broach y Debal durante el califato de Omar (634-644)[2]. Y, al parecer, no mucho más tarde se produjo el primer asentamiento de comerciantes árabes en la costa de Malabar, donde, a través de varios siglos de matrimonios mixtos y de conversiones, se creó la comunidad musulmana conocida como Mopla. Pero

el principal avance de la potencia árabe en dirección a la India no llegaría por el mar, sino como consecuencia de dos operaciones militares por tierra, una contra Seistān y Kābul y la otra contra el Sind.

La conquista de la región noroccidental de la península comenzó en el año 650 y continuó durante el resto del siglo. La posición árabe en este territorio fue siempre precaria, y los pequeños estados de Kābul y Zābul conservaron cierto grado de independencia hasta que fueron conquistados por los saffáridas en el año 870. Por entonces la influencia cultural india, que durante muchos siglos había predominado en toda la zona que ahora es Afganistán y Pakistán occidental, se había debilitado, y la dominación islámica se convirtió en un rasgo permanente en esas zonas fronterizas de la India. Sin embargo, parece que una parte de la zona fue reconquistada por la dinastía india conocida como la dinastía shāhī hindú, cuya capital se hallaba cerca de la actual Peshāwār. Durante el siglo XI este reino lucharía sin éxito contra la intrusión de la poderosa dinastía yamínida de Ghazna.

El segundo territorio conquistado por los árabes fue el valle del bajo Indo, en el Sind. Esta zona había estado bajo influencia budista, pero al principio del siglo VIII los gobernantes eran hindúes, descendientes de un ministro brahman que había usurpado el trono alrededor del año 622. Los invasores presionaron por tierra después de que Makrān, la desolada región costera situada al oeste del Sind, hubiese sido incorporada al califato. El principal avance árabe comenzó en el año 711, cuando los ejércitos mandados por el joven jefe Muhammad ibn al-Qasim conquistaron toda la zona del Sind hasta Mūltān. Estos territorios continuaron en manos de los califas abásidas de Bagdad hasta la mitad del siglo IX, en que se establecieron en ellos dos reinos musulmanes independientes, el de Mansūra en el Sur y el de Mūltān. Este sería el límite de la conquista árabe en la India, ya que el poderoso reino de Pratīhāra (c. 750-960) impidió la expansión hacia el Panjāb.

La conquista árabe de la región del Sind se ha considerado normalmente como algo sin importancia, tanto para la historia de la India como para la del mundo árabe, excepto en cuanto que de ese modo fue posible la transmisión de cierta información de una región cultural a la otra. Parece, sin embargo, que el establecimiento de los musulmanes en el Sind y en el noroeste tuvo un significado considerable, puesto que para el califato era parte de un plan cuidadosamente elaborado de expansión hacia el Este, y para la India el hecho de que los musulmanes controlaran sus tierras fronterizas (incluyendo en ellas

el Sind, Baluchistán, Seistān y gran parte de Afganistán) significó que, desde entonces, unas influencias culturales y políticas muy fuertes llevarían a estas zonas fuera de la órbita india y dentro de la de Persia y Asia central. Y la islamización continua de estas tierras fronterizas sería un preludio esencial para la posterior conquista de la India.

En su relación con la India los árabes demostraron, si bien en un grado menor que en sus primeros contactos con Siria, Persia y Egipto, su gran capacidad para absorber y sintetizar la herencia cultural de otras civilizaciones. Así, en el siglo VIII y se conocían en Bagdad las matemáticas y la astronomía indias y, hacia la mitad del siglo siguiente, los numerales indios, incluso el cero y la idea de un sistema decimal, fueron incorporados a las matemáticas árabes. Los relatos y las fábulas indias se tradujeron al árabe, si bien la transmisión no fue siempre directa. Por ejemplo, una versión del *Pañcatantra* había sido traducida al persa en el período preislámico, y de este idioma se transcribió al árabe. En lo que se refiere al desarrollo del sūfismo está muy poco documentada la influencia de la religión mística hindú. Las pruebas en este sentido son muy débiles y las semejanzas pueden ser simplemente debidas a una experiencia religiosa similar. Por su parte, el pensamiento y la cultura indias fueron, al parecer, muy poco afectados por el mundo islámico. Las sugerencias que a veces se han expresado acerca de que el sistema filosófico vedānta del gran teólogo Sankara (c. 800) muestra influencias del monoteísmo islámico, carecen de una base real[3], ya que los presupuestos metafísicos y teológicos de los dos pensamientos son totalmente extraños entre sí.

Una característica de la política árabe en el Sind, que tuvo mucha influencia en los períodos siguientes, fue la disposición de Muhammad ibn al-Qasim por la que se regulaba el trato que debería darse a los hindúes. En el Sind los árabes eran, como en otros lugares, una minoría en medio de un pueblo no islámico; pero la población del Sind no estaba constituida por judíos o cristianos que pudieran ser aceptados como *dhimmi* (pueblos de la Biblia) y, sin embargo, el trato que se les otorgó fue el de *dhimmi,* a los cuales, mediante el pago del *jizya,* se les garantizaba la protección de sus derechos personales y de propiedad acostumbrados, y se les permitía vivir de acuerdo con las leyes tradicionales de sus comunidades. Según un estudio contemporáneo, la decisión de tratar al pueblo del Sind como *dhimmi* se basaba en una decisión de las autoridades de Damasco, por la que se disponía que a los pueblos que «se hayan sometido y estén de acuerdo en pagar el impuesto

al califa no se les puede exigir nada más... A nadie se debe prohibir o dificultar la práctica de su propia religión»[4]. Aunque el cronista no lo menciona, el precedente de esta disposición se halla en el trato que se dio a los seguidores de Zoroastro en Persia. Tal acuerdo no significa que hubiera una tolerancia religiosa en el sentido moderno, sino que los dirigentes habían reconocido las limitaciones a que estaban sometidos por su situación, derivada de la conquista militar de un vasto territorio que tenía sus propios mecanismos de control social. En esta situación su primera tarea era la de conservar el poder. En el Sind, igual que ocurrió en las posteriores conquistas musulmanas en la India, fueron capaces de acoplar las exigencias de la ideología a la situación política. Con ello se crearon tensiones que nunca se llegarían a resolver, pero de esa manera fueron posibles cinco siglos de hegemonía política musulmana.

II. LA PRESION MUSULMANA EN EL NOROESTE

Mientras que la conquista árabe había asegurado una cabeza de puente al Islam, la acometida más importante dentro de la propia India fue realizada por pueblos turcos, concretamente por las diversas tribus de lenguas relacionadas con el turco que habían penetrado en la región del río Oxus a finales del siglo IX. Estas zonas, que durante mucho tiempo estarían unidas íntimamente a la historia de la India, estaban entonces bajo el control de la dinastía samánida (874-999), de origen persa. En gran parte de los territorios orientales de esta dinastía el poder efectivo era ejercido por comandantes turcos, muchos de los cuales eran esclavos, término que, si bien no es muy adecuado para referirse a oficiales que ocupaban los cargos más elevados de la administración, se utiliza para dar una indicación de su origen. El eficaz funcionamiento de la institución de la esclavitud proporcionó a los turcos un gran poder dentro de los diferentes sistemas estatales, tanto en el califato abásida como en el imperio samánida. La base del sistema consistía en el entrenamiento dentro de la corte de muchachos turcos, capturados en guerras o vendidos por traficantes de esclavos, que, tras haber ocupado puestos de responsabilidad en la administración, podían llegar a convertirse en confidentes y consejeros de los gobernantes.

Uno de los esclavos turcos de la decadente dinastía samánida, Sabuktigīn, se constituyó como gobernante independiente de Ghazna, en la región que actualmente es Afganistán. Su



Fig. 9. La India en el año 1030.

hijo y sucesor, conocido en la historia india con el nombre de Mahmūd de Ghazna (998-1030), creó un vasto imperio que comprendía desde el mar Caspio hasta el Panjāb[5]. Ghazna, situada en la frontera política y cultural de la India, había sido durante mucho tiempo un centro de distribución del comercio entre la India, Jorasán y la región de Transoxiana, y, a pesar de la barrera montañosa existente, desde allí era relativamente fácil penetrar en el Panjāb. Durante su reinado, Mahmūd llevó a cabo varias incursiones en la India, y la velocidad con la que atacó a las grandes ciudades indias, como Gwālior, Kanauj y Mathurā, es un indicio de que los ataques habían sido cuidadosamente planeados. Para ello eran muy importantes las fortalezas estratégicamente situadas a lo largo de la frontera, ya que eran bases muy adecuadas, pero el elemento más importante del éxito de las profundas incursiones de los ghaznavíes dentro de los poderosos reinos indios fue indudablemente su organización militar. El núcleo de las fuerzas ghaznavíes estaba constituido por un ejército de esclavos de muy diversas razas y tribus, pero además había numerosas unidades de mercenarios y de voluntarios que se unían a Mahmūd deseosos de probar fortuna en la India. La caballería era la parte más efectiva del ejército, y su movilidad y velocidad fueron probablemente los elementos más importantes de los triunfos de los ghaznavíes sobre los ejércitos indios, que dependían de la fuerza de las columnas de infantería y de elefantes.

La movilidad de la caballería turca con sus jinetes arqueros y la aplicación de técnicas de combate aprendidas de la fusión de la ciencia militar árabe, persa y turca, fueron una experiencia nueva para los ejércitos indios. La descripción de una batalla que tuvo lugar en 1008 cuenta cómo las fuerzas de Mahmūd parecía que estaban siendo derrotadas cuando, repentinamente, un destacamento de su caballería apareció por detrás del gran ejército indio, que trataba de evitar la entrada de los turcos en el Panjāb. Esta escena tiene una gran semejanza con las más detalladas descripciones de las tácticas de los turcos seléucidas durante las Cruzadas[6].

Uno de los cronistas musulmanes cuenta, con dramático lenguaje, que Mahmūd obtuvo en el ataque a Kanauj tanto botín y tantos prisioneros que los que lo contaron acabaron con los dedos cansados[7]. El espléndido templo de Somnāth, en la costa occidental, fue saqueado en el año 1025 tras una memorable marcha a través de los desiertos de Rājputāna. Los cronistas de Mahmūd se deleitaron en describir cómo en Somnāth y en otros lugares, los infieles quedaban desparramados «como una alfombra sobre el suelo, convertidos en comida para las bestias

y las aves de rapiña»[8]. Para los hindúes, Mahmūd se convirtió en el prototipo de conquistador musulmán que destruía los lugares sagrados en nombre de la religión. Como tal, pasó a ser una figura básica en la moderna historiografía india, y los historiadores musulmanes, cuando no ignoran las depredaciones que realizó, suelen argumentar que la destrucción de templos era algo habitual en el sistema de guerra indio, y que no tenía nada que ver específicamente con el Islam. Puesto que los templos eran los depositarios de la riqueza y símbolos del prestigio de los gobernantes locales, su destrucción era una consecuencia necesaria de la guerra, ya fuera llevada a cabo por hindúes o por musulmanes. Desde este punto de vista la fiereza de que dio muestras Mahmūd no era de ningún modo algo intrínseco a su fe islámica, sino una parte del temperamento que le hizo ser un genial jefe militar. Lo cual, naturalmente, no altera la respuesta emocional que genera su nombre ni el hecho de que sus cronistas consideren sus incursiones como justo castigo a los idólatras[9].

Una parte de la riqueza que se obtuvo de la India se sumaría al esplendor de la lujosa corte que Mahmūd había creado en Ghazna, pero la mayor parte de ella fue, de una forma u otra, utilizada como moneda. De manera que las incursiones tuvieron un resultado que no se había buscado: el aumento de las acuñaciones ghaznavíes, con lo cual se incrementó el comercio entre la India y el este islámico. Entre los esclavos que en gran número se sacaron de la India había muchos artesanos de todas clases y ello también influiría en la transformación del mercado en el imperio ghaznaví durante el siglo XI. Por ejemplo, en la incursión contra Kanauj, en 1018, se obtuvieron 50.000 esclavos, que en seguida fueron asimilados a la estructura social existente. Imposible apreciar el papel que jugaron estos esclavos indios en la economía de la región, pero debió ser muy considerable.

Aunque las invasiones de la India dirigidas por Mahmūd no se emprendieron con la intención de aumentar el territorio, sino más bien para conseguir recursos con los que el imperio pudiera expansionarse en otros lugares, sin embargo a ellas siguieron inevitablemente reajustes territoriales. Las incursiones contra la región del Sind se emprendieron con el pretexto de castigar a los gobernantes musulmanes que se habían hecho seguidores de la secta herética ismailí, y hacia el año 1010 los gobernantes de Mūltān y Mansūra reconocieron la soberanía de Ghazna. Mayor importancia en el decurso de la historia india tuvo la destrucción de la potencia shāhī, dinastía hindú que había controlado los territorios fronterizos occidentales del otro

lado del río Indo. Los shāhī lucharon contra Mahmūd durante veinte años, pero finalmente fueron derrotados en el año 1021 y sus territorios incorporados al imperio ghaznaví, convirtiéndose Lahore en la capital de la provincia india. Esto significó que después de tres siglos de luchas casi continuas el poder islámico se estableciera en una zona india desde la que era relativamente fácil realizar una mayor expansión. Por esta razón, el año 1021 es una fecha significativa, de alguna manera, respecto al establecimiento del gobierno islámico en la India, más que la de 1192, en que se derrotó a la última confederación hindú poderosa. Además, las invasiones de Mahmūd, que esencialmente eran expediciones fulminantes, sin duda debilitaron toda la estructura política de la India septentrional.

Las fuentes de que se dispone no permiten realizar un análisis detallado de la manera en que los reinos indios reaccionaron ante las invasiones ghaznavíes, pero hay algunos indicios de que los gobernantes se habían percatado de su importancia e intentaron impedirlas. Al parecer en algunos reinos se impuso un tributo especial, con el que se intentó conseguir medios para la defensa, y se realizaron también algunos ensayos de formar alianzas contra los ghaznavíes. La derrota del rajá de Delhi en el año 1011 no se debió a la falta de respuesta de los reinos vecinos a su petición de ayuda contra Mahmūd, sino al hecho de que la ágil caballería turca tenía una capacidad de maniobra superior a la de los pesados ejércitos indios [10].

Si bien damos una importancia particular a las incursiones de los ghaznavíes, ello no implica que produjeran un cambio duradero en la historia social de la India, sino solamente que ejercieron una influencia notable en la evolución política, ya que debilitaron el poder de las dinastías que controlaban las regiones vitales del Panjāb y de la zona de Delhi. El tópico de las estruendosas legiones atravesando estas zonas sin afectar a la vida de los campesinos no es cierto en lo que se refiere a la esfera política. En efecto, el surgimiento de nuevas dinastías, la pérdida de una gran parte del Panjāb y la decadencia de los antiguos centros de poder indican que se estaba produciendo una transformación política profunda.

Después de la muerte de Mahmūd, los seléucidas y otras tribus turcas establecidas en las fronteras debilitaron el control de los ghaznavíes sobre el gran imperio que él había creado. La queja de un funcionario de que diez guerras santas en el distante Indostán no compensaban la pérdida de una sola aldea en Jorasán, sugiere que el prestar demasiada atención a sus posiciones indias pudo ser un factor que contribuyó a su decadencia [11].

A mediados del siglo XI el reino de Ghazna había quedado reducido a sus posesiones indias, pero su corte en Lahore se había convertido en un brillante centro de cultura islámica y persa. Así comenzó el dominio de que gozó la cultura persa durante tanto tiempo en la India. Pero a través de la corte de Lahore llegaron y se establecieron otras corrientes culturales distintas a la persa. En efecto, la herencia centroasiática de los ghaznavíes se percibe en los modos de gobierno, la organización militar y el sistema jurídico, que llegó a ser parte esencial del dominio islámico en la India. El hecho de que el estado ghaznaví perdurara en Lahore dio lugar al establecimiento de un lazo permanente entre la India y las regiones situadas al otro lado de las montañas del Noroeste.

Durante el siglo XI surgieron en la escena política india varias dinastías nuevas. Los chauhān, o chahumāna, habían sido en Rājputāna una familia dirigente de segundo orden al final del siglo X, pero a mediados del siglo XII tenían bajo su control un gran reino que comprendía todo el territorio situado alrededor de Delhi. Aunque la mayor parte de las numerosas guerras que sostuvo la dinastía fueron contra otros reyes hindúes, sus cronistas se complacieron de una manera especial narrando la derrota de los ejércitos musulmanes. El más famoso de los reyes chauhān fue Prithvīrāj III, que subió al trono en el 1178. Su nombre figura en la leyenda india como el del más grande de los oponentes a las invasiones de los ejércitos turcos y como un modelo de la hidalguía romántica. El antiguo reino de Kanauj, en la llanura gangética central, tuvo una importancia menor. La vieja dinastía pratīhāra había quedado muy debilitada por las arrasadoras incursiones de Mahmūd de Ghazna, y la familia gāhadavāla, que se había hecho con el poder en esta región en el siglo XI, no pudo contener a los turcos [12]. En el Este, la dinastía sena había logrado el dominio de una gran parte de Bengala al comienzo del siglo XII. En Bundelkhand gobernaban los chandella, quienes en el siglo XI crearon un poderoso reino que llevó a cabo con éxito guerras contra los gobernantes de Kanauj y Mālwa. Allí los paramāra controlaban una gran parte de la meseta de la India central, y el más famoso de sus gobernantes, Bhoja (c. 1000-1055), envió ejércitos hasta Orissa por el Este y hasta Gujarāt por el Oeste. Se tienen pocos conocimientos exactos sobre la vida interna de estos reinos; los textos de las inscripciones se refieren casi exclusivamente a sus guerras. De las alusiones que los cronistas hicieron a la vida cortesana se deducen una ética y un estilo de vida según las cuales la guerra era considerada un deber y una gloria para el rey. La muerte en batalla

y los actos individuales de heroísmo, más que la guerra misma, son características de esa sociedad, y la moralidad es la misma que la de las antiguas obras épicas, el *Mahābhārata* y el *Rāmāyana*.

Los siglos XI y XII fueron de intensa actividad en el campo de la arquitectura sagrada en la India septentrional. Ello posiblemente representa un intento por restaurar los edificios destruidos por Mahmūd y otros invasores procedentes del Noroeste, a la vez que una manifestación del deseo de las nuevas dinastías por autoglorificarse. Los templos más famosos se encuentran en el gran conjunto sagrado de Khajurāho, construido por los chandella. La exuberancia de la decoración escultórica que cubre las fachadas armoniza con la simplicidad y claridad de las principales líneas arquitectónicas, creándose así edificios de una gran belleza. El mejor conservado de ellos es el Kandāriya-Mahādeva [13]. Otro lugar en el que también se realizaron construcciones extraordinarias es el monte Abu, donde, como en toda la India occidental, la gran riqueza de la clase mercantil queda de manifiesto en el esplendor y en el tamaño de los templos. El monte Abu es un lugar sagrado de la religión jainista, pero la riqueza que se prodiga en la ornamentación recuerda la arquitectura y la escultura hindúes de ese mismo período.

Esta gran actividad arquitectónica fue la última manifestación creativa de la sociedad hindú septentrional antes de enfrentarse a la tercera acometida del Islam. La primera había finalizado en la oscuridad de los reinos árabes del Sind; la segunda, dirigida por los ghaznavíes, había tenido como resultado el establecimiento de un reino musulmán con centro en Lahore. La tercera tuvo un origen similar al de las otras dos y su éxito estuvo determinado por las continuas presiones que se ejercieron durante siglos y que habían comenzado en el VIII. La historiografía india ha subestimado la importancia de las dos primeras invasiones, la árabe y la ghaznaví, y, por tanto, no se ha comprendido que las dinastías hindúes de los siglos XI y XII se crearon en muchos casos como consecuencia del debilitamiento de las antiguas dinastías a causa de las invasiones de Mahmūd. Muchos aspectos de la evolución política de la India septentrional pueden entenderse si se consideran como respuestas a la continua amenaza representada por los ghaznavíes y sus sucesores en el Panjāb y en las fronteras de la India.

15. El Sultanato de Delhi

I LA DOMINACION GHORIDA

La dinastía ghórida, que se había establecido en Ghōr, al norte de Kābul, fue la potencia musulmana que completó la obra de los árabes y de los ghaznavíes. Durante el reinado del principal personaje de esta dinastía, conocido en la historia india con el nombre de Muhammad de Ghōr, los ghóridas se apoderaron de los restos del imperio ghaznaví en Afganistán y, siguiendo el ejemplo de sus predecesores, dirigieron sus miras hacia la India. En 1186 habían derrotado a los gobernantes musulmanes de Sind y de Lahore, comenzando a atacar después los reinos indios de la región de Delhi. Las invasiones de Muhammad de Ghōr fueron muy diferentes de las destructoras incursiones de los ghaznavíes, puesto que el primero contaba con una base de partida dentro de la India y su finalidad era la conquista de territorio. Los reinos hindúes, preocupados por el peligro que les amenazaba, formaron una alianza que estaba dirigida por el rajá Prithvī y cuyas tropas se enfrentaron a Muhammad de Ghōr en 1191 en Tarain, al norte de Delhi. Muhammad fue derrotado y parecía que sería posible contener a los ghóridas en el Panjāb, de la misma manera que se había contenido a los ghaznavíes. Pero Muhammad de Ghōr reorganizó su ejército y se dirigió de nuevo contra Prithvī en 1192. Mas, antes de atacar, ofreció al gran guerrero hindú la paz a condición de que éste aceptara el Islam y reconociera la supremacía ghórida. El rajá rechazó con desprecio estas condiciones y formó un gran ejército para enfrentarse a Muhammad. Un cronista musulmán escribió que «su imaginación estaba obsesionada por el deseo de algo así como la conquista del mundo», y no sabía «que de nada sirven los ejércitos cuando se ha perdido la oportunidad» [1]. En el combate quedó demostrado que el rajá Prithvī había perdido en efecto su oportunidad, aunque en un sentido diferente al expresado por el cronista. El gran ejército indio, constituido por las fuerzas individuales de numerosos reinos pequeños, se encontró frente a los rápidos jinetes arqueros de Muhammad de Ghōr; las tropas indias, que estaban acostumbradas a dirigirse contra el enemigo frontalmente y a enzarzarse en combates individuales, fueron desorganizadas por los rápidos ataques que contra ellas

se realizaron desde los flancos y la retaguardia. Totalmente fragmentadas y dispersas, las tropas indias huyeron perseguidas por los jinetes, y el resultado fue que «cien mil miserables indios se precipitaron a las llamas del infierno»[2]. En aquel momento se abrieron para los ejércitos ghóridas las llanuras de la India septentrional.

A veces se ha atribuido el éxito de las invasiones turcas, ghaznavíes y ghóridas, a factores ideológicos. Se han contrapuesto, por un lado, la importancia del igualitarismo islámico y la devoción fanática hacia un ideal religioso que inspiraba a los invasores y, por otro, la apatía hacia los asuntos políticos y la suerte de la sociedad que se supone que el hinduísmo ha engendrado en los indios. Sin embargo, no existe virtualmente ninguna prueba de que las divisiones de castas o los mandamientos religiosos impidieran a los soldados indios luchar tenazmente contra los invasores. Por otra parte, ni los ejércitos turcos ni los indios estaban formados por hombres que lucharan por su patria y por su fe, sino por soldados profesionales, reclutas y aventureros. Así, pues, la diferencia entre los dos ejércitos y la razón del triunfo turco hay que hallarlas en la dirección, las armas, la organización y las tácticas militares.

Las tropas ghóridas, como las ghaznavíes, estaban mandadas por esclavos especialmente reclutados y entrenados para la milicia, y, en tanto que soldados profesionales, sus vidas y su carrera dependían de sus éxitos militares. Los dirigentes rājput lucharon con un valor semejante, pero, si nos atenemos a las descripciones de sus poetas, ellos se preocupaban más por el estilo caballeroso del combate y por el cumplimiento del código de la caballería que por el resultado de la batalla. Ambos ejércitos estaban formados por grupos de soldados procedentes de diversas regiones, con muy diferentes tradiciones, y difícilmente podían estar animados por la lealtad a un estado ni tampoco a un dirigente. Por ejemplo, parece que en los ejércitos turcos había muchos esclavos indios. La supremacía militar turca se basaba en los jinetes arqueros que portaban armas ligeras, lo que les confería una gran velocidad y movilidad. También las fuentes contemporáneas informan que las tropas indias se desmoralizaban en gran medida ante tácticas tales como fingir retiradas y atacar por la retaguardia.

Otra causa que pudo contribuir a la derrota india, y que puede definirse como ideológica en su origen, fue el que los indios no hubieran aprendido los nuevos métodos militares después de haber estado en contacto con los árabes y los turcos durante siglos. Es significativo el famoso comentario de al-Bīrūnī, autor de una aguda descripción de la India, donde es-

tuvo durante el reinado de Mahmūd de Ghazna; los hindúes, dijo, estaban convencidos de que «no hay país como el suyo, ni nación como la suya, ni reyes como los suyos, ni religión como la suya, ni ciencia como la suya»[3]. La incapacidad de la civilización india para aprender nuevas técnicas se puede explicar por la gran riqueza de su propia cultura. Satisfecha con sus propias soluciones a los problemas de organización social y política, no sintió la necesidad de adoptar nuevas ideas. La sociedad india ha demostrado su capacidad para asimilar una innumerable variedad de grupos sociales y de culturas, pero parece que no ha podido transformarse radicalmente mediante esas aportaciones culturales, como han hecho los diversos pueblos islámicos, especialmente los turcos[4].

Ya se ha indicado otro factor que pudo contribuir al éxito ghórida: el largo proceso de agotamiento a que habían estado sometidos los reinos de la India septentrional desde las primeras intrusiones ghaznavíes. La destrucción de los templos era algo más que un mero acto iconoclasta ya que, con mucha frecuencia, en ellos se guardaban los tesoros de los soberanos. El efecto de la desorganización política fue más sutil y quizás tuvo mayores consecuencias. Algunos soberanos se vieron forzados a prometer fidelidad a los invasores; otros, buscando ayuda contra sus enemigos locales, formaron alianzas con los dirigentes musulmanes de Lahore. Desde el punto de vista político tales alianzas eran normales, pero la conexión que los dirigentes musulmanes tenían con potencias situadas fuera de la India introdujo una fuerza extraña que perturbó el orden político normal. Por ejemplo, en 1178 el rajá Chakradeo, gobernante hindú de Jammu, solicitó el apoyo de Muhammad de Ghōr contra el gobernante musulmán de Lahore, ayudando así a Muhammad de Ghōr en su conquista de la India[5]. Según el nacionalismo moderno, un acto semejante parece una traición, pero para la política de aquel tiempo conceptos como «hindú» o «indio» tenían muy poco significado político; el enemigo del rajá era el poder militar de Lahore, no la religión de su gobernante. El rajá Prithvī probablemente redujo la oportunidad de defender su reino contra Muhammad de Ghōr por sus guerras contra sus vecinos, incluyendo en éstos a los gobernantes hindúes de Gujarāt; pero todas estas guerras, fueran contra gobernantes musulmanes o contra hindúes, formaban parte de la ética heroica y caballeresca.

Después de la victoria de Tarain en 1192 los ejércitos turcos avanzaron hasta Delhi, expandiéndose luego hacia el Este hasta penetrar en la llanura gangética. En el año 1201 las incursiones habían llegado hasta Bengala, donde saquearon la capital de la dinastía sena. En el curso de este avance de las tropas turcas hacia el Este fueron destruidos los últimos centros del budismo en la India. En este período de rápida expansión la política general consistía en asegurar los puntos fuertes militares de los gobernantes rājput, como Delhi, Gwālior, Ajmer, Kālinjar y Kanauj. Estas ciudades fueron fortificadas por las guarniciones turcas, pero no se hizo ningún intento por crear una nueva estructura administrativa en el país. En la mayor parte de las zonas se firmaron acuerdos con los jefes hindúes locales para cobrar los impuestos. Sólo en raras ocasiones la sumisión de los gobernantes locales al Islam fue una condición para que continuaran en el poder y, conforme aumentaba la distancia a las bases militares turcas, mayor era el poder de los jefes hindúes. En Bengala, los sena fueron expulsados de su capital, Nadiyā, pero mantuvieron su poder en la zona oriental de la región. Incluso cuando un gobernante era derrotado, algún miembro de su dinastía intentaba posteriormente afirmar su independencia. Así los gobernantes de Kanauj, los gāhadavāla, fueron totalmente derrotados en 1193, y su ciudad santa, Benares, saqueada; pero treinta años después un miembro de la familia estaba en guerra contra los sultanes de Delhi intentando reconquistar una parte de su herencia dinástica. La supervivencia de la identidad regional fue posible porque las dinastías no eran familias reales en el sentido europeo, sino que eran más bien linajes o agrupaciones de casta. Incluso cuando una familia era destruida, los miembros de las ramas colaterales se repartían la herencia de acuerdo con la teoría y la práctica hindúes. La continuación de los linajes, identificada en su propia imaginación y en la del pueblo con el control político de una región, es uno de los elementos esenciales de la historia india durante los quinientos años siguientes.

La muerte de Muhammad de Ghōr en 1206 señaló el comienzo de un nuevo capítulo de la historia india. Hasta entonces, las conquistas indias se habían considerado como parte del imperio ghórida, pero después de la muerte de Muhammad las posesiones indias quedaron aisladas de las tierras de Asia central, de donde eran originarios los dirigentes turcos, y, durante la época en que gobernó Qutb-ud-dīn Aibak (1206-1210), el comandante esclavo de los ejércitos de Muhammad, la India

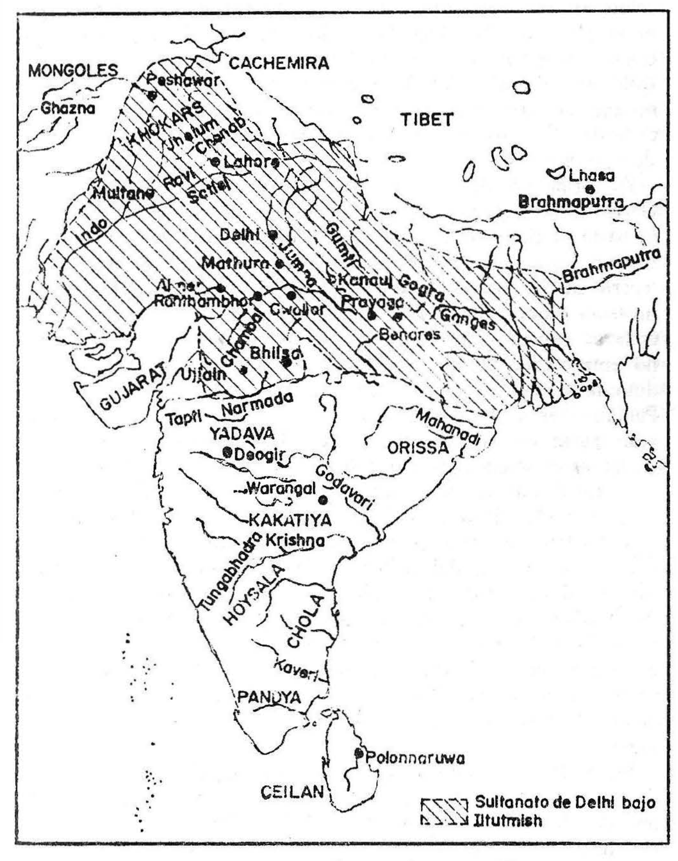


Fig. 10. La India en el año 1236.

se convirtió en un reino independiente. El mismo Aibak no tuvo ninguna pretensión al trono; y la solemne proclamación de Iltutmish (1211-1236) por el califa de Bagdad parece que fue el primer reconocimiento formal de un gobernante indio como «sultán», indicando así su independencia respecto al imperio ghórida[6]. La dinastía de los esclavos, forma en que se conoció a Aibak y a sus sucesores a causa de su origen, controló el sultanato de Delhi hasta 1290. Que fueran esclavos no significa necesariamente que fueran de origen humilde; muchos de ellos, sobre todo Balban, procedían de nobles familias de guerreros.

Al principio de este período los mongoles, al mando de Gengis Khān, aparecieron en las tierras fronterizas del Noroeste y, hasta el final del siglo XIV, el temor a una invasión mongol fue un importante factor en la vida política de la India septentrional. De hecho, la preocupación de que se produjera una invasión mongol impidió a los dirigentes de la dinastía de los esclavos expansionarse hacia el Sur. Pero, si bien los mongoles no emprendieron ninguna ofensiva importante contra la India durante el siglo XIII, sí realizaron numerosas incursiones en el Panjāb y en el Sind, llegando a saquear Lahore en 1241. Una gran parte de la potencia militar del sultanato se destinó a frenar estas acometidas y a defender las fronteras mediante una línea de fortalezas que se construyeron en las montañas. Ahora bien, el hecho de que la India tuviera una suerte distinta a la mayor parte de Asia central probablemente sólo en parte se debió a la pericia del sultanato de Delhi en contener a esas fuerzas al otro lado del Indo. En efecto, después del saqueo de Bagdad en 1258, algunos aliados mongoles consideraron la posibilidad de realizar un ataque decisivo contra la India, pero el jefe mongol, el khān Hulagu, no se decidió a llevarlo a cabo porque en aquellos momentos estaba tratando dificultosamente de mantener el control sobre los territorios ya conquistados[7].

En lo que se refiere a la política interna, durante el período de la dinastía de los esclavos se produjo la cristalización de muchas de las principales características del dominio turco en la India. Esto fue particularmente cierto durante el reinado de Balban, un comandante esclavo que subió al poder en 1256, después de un decenio de continuadas luchas, aunque no asumió formalmente el título de sultán hasta el año 1266. Balban intentó, con mayor efectividad que todos sus sucesores, centralizar el poder en Delhi y debilitar el poder de los jefes locales, ya fueran hindúes o musulmanes. El ejército fue reorganizado y su mando concedido a comandantes elegidos por el

sultán, siendo efectuado el control por un oficial que informaba directamente al sultán y no al *wazīr*.

El sultán adoptó el ceremonial cortesano persa, así como la idea persa de que la función del rey era gobernar de forma absoluta, con lo cual también se reforzó el poder central. Muchos comandantes turcos se resistieron a aceptar esta glorificación del papel del soberano, ya que consideraban que el sultán había sido una creación suya. También hubo cierta oposición por parte de los sacerdotes ortodoxos, que quizá veían en ello una tendencia del gobernante a pretender tener un carácter divino.

El intento del sultán por centralizar el poder está en claro contraste con la situación de la India septentrional en tiempos de los rājput, ya que en esta época existían innumerables pequeños estados. Por lo que se conoce según las escasas fuentes, los grandes gobernantes rājput, como el rajá Prithvī, después de haber conquistado un territorio exigían que los jefes vencidos les reconociesen soberanos, y esperaban que la lealtad se demostrara por su ayuda en la guerra, pero no intentaron despojar a los vencidos de su autoridad local. Los primeros reyes ghóridas se vieron en la necesidad de seguir en gran parte este mismo modelo. Es tentador considerar la tendencia centralizadora de Balban como un movimiento análogo al que se dio en la Europa medieval hacia la monarquía absoluta, y ello no está totalmente injustificado, pues los intentos realizados por los sultanes turcos fueron siempre en cierta manera sólo eso: intentos, y el impulso que un gobernante poderoso como Balban dio al proceso, en muy pocas ocasiones fue continuado por sus sucesores.

Otro rasgo característico del gobierno turco durante la dinastía de los esclavos fue el reconocimiento tácito de que probablemente los hindúes no aceptarían la religión islámica. Se siguió la misma práctica iniciada en el siglo VIII por Muhammad Ibn al-Qasim en el Sind, que consistía en tratar a los hindúes como *dhimmi,* aunque todavía no se puede afirmar con certeza que este precedente se tomara como modelo de una manera consciente. De hecho, un relato del historiador Barani (1258-1357) sugiere que esta decisión fue dictada por conveniencia política y no siguiendo ninguna teoría de tolerancia; un grupo de teólogos musulmanes urgió en determinada ocasión al sultán Iltutmish a que siguiera la costumbre de ofrecer a los hindúes la alternativa de convertirse al Islam o morir, pero se les contestó que, si se hiciera semejante cosa, los hindúes se sublevarían y destruirían a sus gobernantes musulmanes [8]. El reconocimiento como *dhimmi* tenía para los indios la conse-

cuencia de pagar la *jizya*, pero no hay pruebas claras de que este impuesto se cobrara en el siglo XIII. Probablemente como la gran mayoría del pueblo era hindú y ya pagaba impuestos muy altos, la imposición de uno nuevo tenía muy poco sentido.

El hecho de que los turcos llegaran a tener ciertos prejuicios contra los hindúes convertidos al Islam tiene una gran importancia a la hora de determinar la relación establecida entre los dirigentes turcos y sus súbditos hindúes. Durante algunos períodos, especialmente durante el reinado de Balban, casi todos los altos cargos fueron reservados a los turcos, lo cual motivó la existencia de tensiones entre los musulmanes de origen extranjero (ya fueran turcos o persas) y los musulmanes indios, tensiones que serían durante mucho tiempo característica de la política india. Esto no significa que solamente se empleara en la administración a turcos, puesto que entonces y después se dio empleo a muchos hindúes, y gran parte de los cargos administrativos locales, especialmente los relacionados con el cobro de las rentas, fueron ocupados por ellos, sino que la línea de separación entre los gobernantes y los gobernados estaba establecida en base a elementos culturales o raciales y no religiosos. Así, pues, mientras que la religión fue un factor importante en la determinación de la naturaleza de su gobierno, la herencia cultural de la minoría turca tuvo una importancia aún mayor.

No se tienen cifras exactas para estimar el tamaño de la comunidad musulmana en la India al final del siglo XIII, pero era ya una considerable minoría. Miles de soldados procedentes de toda Asia central llegaron al país con los ejércitos conquistadores y se establecieron en él. Los inmigrantes musulmanes o los descendientes de inmigrantes constituían la clase culta y dirigente. Muchos de ellos eran turcos miembros de diversas tribus, como la de los qara-kitai, los qipchaq y los ilbari; algunos eran árabes; otros eran refugiados que habían huido a la India durante las conquistas mongoles de Asia central y Persia. Eruditos, místicos, músicos, pintores y artesanos trasplantaron la cultura persa al suelo indio y contribuyeron a hacer cierta la afirmación de que la India no sólo era un estado regido por musulmanes sino un verdadero enclave permanente de civilización islámica.

Sin embargo, la mayoría de la población musulmana estaba constituida por conversos que anteriormente eran hindúes o, especialmente en la zona del Sind y de Bengala, budistas. Sorprendentemente se conoce muy poco de este proceso de conversión que representa una de las transformaciones culturales más significativas de la historia de la humanidad. Es muy pro-

bable que muchas conversiones fueran resultado del empleo de la fuerza durante algunos períodos de la conquista, pero la información principal que tenemos sobre este proceso es la retórica convencional de los cronistas musulmanes, deseosos de demostrar que los jefes militares musulmanes eran fieles devotos, celosos por la propagación de la fe islámica. El hecho de que la mayor parte de las conversiones al islamismo se produjeran en Bengala oriental y en el Sind hace suponer que el islamismo fue aceptado más fácilmente en las zonas en que el hinduismo brahmánico había sido más débil y en las que los reyes budistas retuvieron el poder durante más tiempo. Se ha argumentado a veces que las castas más bajas de la población aceptaron la religión del Islam para pasar de las opresivas limitaciones del hinduismo a la libertad del igualitarismo islámico. Tal interpretación parece demasiado influida por la moderna consideración de las relaciones sociales, ya que es difícil creer que las castas bajas intentaran conscientemente mejorar su situación social. Tampoco el moderno concepto del Islam como una religión que proclama la igualdad de todos los hombres tiene mucha significación aplicado a la realidad social y política de la India del siglo XIII.

Se puede hallar una fácil explicación a las numerosas conversiones al Islam en el proselitismo de los misioneros sūfī, que fueron muy activos desde el comienzo del siglo. Por toda la India septentrional, desde Mūltān hasta Bengala oriental, se establecieron miembros de varias sectas u órdenes sūfī. Estas órdenes estaban cuidadosamente organizadas en líneas jerárquicas, a la cabeza de las cuales figuraba a veces algún santón famoso. Entre ellas se habían repartido el territorio en el que operaban, y cada zona era defendida celosamente de la intrusión de otros grupos [9]. El hecho de que sus prácticas religiosas fueran semejantes a las del hinduismo y el budismo hizo que la población, sobre todo la perteneciente a las castas inferiores, reconociera fácilmente su poder espiritual. El celo que los sūfī desplegaban en la búsqueda de conversos contrastaba con la indiferencia mostrada por los guardianes del hinduismo tradicional, y este hecho debió tener una gran repercusión. El factor principal de muchas de las conversiones debió ser la capacidad de los sūfī para integrar el modo de vida de sus órdenes dentro de los modelos sociales y religiosos indios, mientras que, al mismo tiempo, conservaban su identidad de musulmanes suficientemente ortodoxos y con fácil acceso a la clase dirigente. De acuerdo con las formas sociales hindúes, la conversión no debió ser en general una decisión individual sino más bien un movimiento de castas y grupos enteros. El hecho

de que la nueva fe era la religión de los conquistadores debía añadirle un atractivo más, pero probablemente éste no fue el factor decisivo. Se puede afirmar, casi con seguridad, que los únicos grupos que aceptaron el Islam porque les reportaría unas ventajas económicas y políticas inmediatas fueron las familias terratenientes de la India septentrional. Pero este fenómeno no fue muy general.

III. CONSOLIDACION Y EXPANSION

Durante el siglo XIII el poder del sultanato de Delhi no se extendió mucho fuera de las tierras conquistadas originalmente por los ghóridas. Los gobernantes se dedicaron especialmente a conservar el control de estas zonas mediante la dominación de los jefes hindúes que todavía se resistían y de los ambiciosos comandantes turcos. Al mismo tiempo, la necesidad de contener a los mongoles hizo que los recursos militares se concentraran en el Norte. El retorno a la política expansionista se hizo posible gracias al éxito obtenido por algunos gobernantes, como Iltutmish y Balban, en la lucha contra esos enemigos a la vez que en la creación de una estructura administrativa que dio un cierto control centralizador a Delhi.

A la muerte de Balban, en 1287, siguió un período de luchas por la sucesión. Estas luchas dinásticas constitutirían uno de los rasgos característicos de la dominación islámica de la India. Ya que, si la existencia del derecho de primogenitura no eliminaba en ninguna parte las luchas por la sucesión, la ausencia de tal derecho convirtió la sucesión en la India en motivo casi inevitable de disputas. Esencialmente estas luchas se efectuaban entre diferentes facciones, y su causa era el control del aparato administrativo de la corte real. Dichas facciones estaban compuestas por nobles, término con el cual, a falta de otro más adecuado, se denomina a los jefes militares que constituían el elemento principal de la clase dirigente. En 1290 triunfó la familia khalgi, que había estado establecida durante largo tiempo en Afganistán antes de llegar a la India, por lo cual sus contemporáneos no la consideraban turca sino afgana.

Durante el reinado de Alā-ud-dīn Khaljī (1296-1316) comenzó un período de expansión territorial del sultanato. Los rājput perdieron sus fortalezas de Chitōr y de Ranthambōr, y los reinos hindúes de la India central y de Gujarāt fueron anexionados al sultanato tras violentas luchas. Ya en 1296 Alā-ud-dīn había saqueado la ciudad de Devagiri, en el Deccán, pero no había intentado conservarla. En el 1307 se enviaron nuevos

ejércitos hacia el Sur, y esta vez los ataques tuvieron unos efectos más duraderos. Existían entonces en el Sur cuatro reinos importantes: los yādava controlaban el Deccán occidental desde Devagiri; hacia el Este reinaban los kākatīya, con capital en Warangal, y los hoysala, una dinastía muy poderosa, gobernaba desde Dorasamudra, en la región que actualmente se llama Mysore; en el extremo Sur, la antigua familia pāṇḍya tenía su capital en la ciudad santa de Madurai. Todos estos reinos fueron invadidos y sus capitales saqueadas. Los victoriosos comandantes turcos enviaron a Delhi —según las palabras de un cronista— «mil camellos agobiados por el peso de los tesoros».

Pero sólo una parte del territorio que recorrieron los ejércitos de Alā-ud-dīn quedó bajo el control de Delhi. En Gujarāt, Mālwa y los territorios cercanos a Devagiri se nombraron gobernadores musulmanes, y dichas zonas fueron incorporadas al sultanato, pero en los demás lugares permanecieron en el poder los antiguos gobernantes. Así, los hoysala, los pāṇḍya y los kākatīya, a pesar de haberse visto obligados a reconocer la soberanía del sultán y a pagar tributos, continuaron teniendo el control de sus reinos. Los efectos de esas incursiones contra los reinos meridionales fueron similares a los producidos por los ataques de Mahmūd de Ghazna tres siglos antes: las antiguas formas políticas no fueron destruidas, pero sí debilitadas, y la influencia disgregadora de los nuevos reinos musulmanes colaboró a que se desordenaran los antiguos modos de alianza. El surgimiento de Vijayanagar, como se indica en el capítulo siguiente, estuvo muy relacionado con la penetración de los ejércitos musulmanes en la India.

Durante el reinado de Alā-ud-dīn continuó el crecimiento del poder del sultán a costa del de los nobles y de los *ulama* (jefes religiosos), fenómeno que había sido característico del reinado de Balban. Aunque se consideraba que en su vida privada Alā-ud-dīn era un musulmán devoto y ortodoxo, se dijo que su consejero religioso hubo de explicarle un día, presa de gran agitación, lo que era la ley islámica. «Era como oírle decir al rey que la religión no tenía ninguna relación con los asuntos de estado, sino que era una cuestión o, más bien, un pasatiempo de la vida privada; y que la voluntad de un príncipe inteligente era mejor que las variables opiniones de consejos y asambleas.» Para controlar a los nobles, Alā-ud-dīn espiaba sus vidas privadas; controlaba sus matrimonios para impedir que se formaran facciones demasiado poderosas, y prohibió las reuniones privadas a los miembros de la nobleza. Según el historiador Firishta, esa última orden fue tan rigurosamente puesta

en vigor que «ningún hombre se atrevía a invitar a sus amigos sin tener para ello un permiso escrito». El sultán no eligió para los cargos públicos a hombres ricos y poderosos, sino solamente a aquellos cuya «indigencia los hacía serviles instrumentos de su poder» [10].

Las numerosas regulaciones económicas decretadas por Alā-ud-dīn son seguramente reflejo de su deseo de centralizar el poder, a la vez que también constituyen una prueba de las crecientes dificultades que se planteaban en la financiación del aparato administrativo. El gobierno prestó dinero a los mercaderes para que éstos importaran mercancías. Los precios de toda clase de bienes y servicios fueron fijados; incluso, según un relato, los salarios de las prostitutas. Estas medidas, de igual manera que muchas de las regulaciones fiscales, sólo se llevaron a efecto en la zona cercana a Delhi. A pesar de sus esfuerzos, Alā-ud-dīn no pudo crear un sistema administrativo que hiciera posible la imposición de la voluntad del gobierno central en los territorios algo alejados de la capital.

Según el historiador Barani, una de las características más notables del reinado de Alā-ud-dīn fueron las ordenanzas encaminadas a «oprimir a los hindúes y a privarles de la riqueza y las propiedades que son fomento de desafecto y rebelión» [11]. Muchos de los funcionarios locales, como por ejemplo los encargados de cobrar los impuestos, eran hindúes que habían conservado su posición bajo los musulmanes y que habían continuado disfrutando de su antigua situación social y de sus privilegios. Según los relatos coetáneos, las ordenanzas de Alā-ud-dīn fueron efectivas en esta materia, y los hindúes quedaron en una situación de miseria. Es posible que estas órdenes referentes a los hindúes fueran tan sólo una ampliación de la política que Alā-ud-dīn llevó a cabo contra los poderosos nobles musulmanes; y si bien utilizaba un vocabulario que expresaba una preocupación religiosa tradicional, su intención verdadera era asegurarse de que todos los impuestos que se cobraban pasaran al tesoro central [12]. Esta interpretación, más plausible que esa otra que considera a Alā-ud-dīn el azote del hinduismo, se confirma por el hecho de que al parecer no impuso el impuesto de la *jizya*. De todas formas, aunque se mostró cruel en su trato con todos sus súbditos, no cabe duda de que su reinado fue uno de esos períodos en que la opresión y las exacciones normales estaban agudizadas por un desprecio, mezclado con cierto temor, hacia la población local.

Las descripciones hechas por los cronistas del período siguiente a la muerte de Alā-ud-dīn (1316) tienen un interés especial en cuanto al trato dado a los hindúes por los gober-

nantes musulmanes. Los cronistas recuerdan con horror cómo las costumbres islámicas fueron desafiadas, cómo los ídolos fueron instalados en las mezquitas y cómo los hindúes, que durante el reinado de Alā-ud-dīn habían estado «tan acosados y abatidos que no tenían ni posibilidad de rascarse las cabezas, entonces se pusieron vestidos nuevos, montaron a caballo y dispararon sus flechas» [13]. La represión efectuada por Alā-ud-dīn debió durante cierto tiempo aplastar a los hindúes, pero la presión nunca fue continua. En los intervalos que siguieron a la muerte de un gobernante poderoso, o en los que las facciones palaciegas contendían por el control de un gobernante débil, se debilitaría el poder de las autoridades provinciales y centrales y se produciría un retorno a los modos de vida tradicionales; los hindúes reconstruirían sus templos, no los grandes edificios ceremoniales para cuya construcción se necesitaba del mecenazgo de un rey, sino los santuarios humildes que eran más importantes para la vida del pueblo, y la religiosidad se renovaba.

De las luchas sucesorias que se produjeron a la muerte de Alā-ud-dīn surgió una nueva dinastía, la de los tughluq, que reinó en Delhi hasta finales del siglo XIV. El primer soberano de esta dinastía, Ghiyās-ud-dīn (1320-1325), antiguo esclavo de Balban, reforzó la autoridad del sultanato sobre los reyes hindúes de la India meridional, así como sobre el gobernador musulmán de Bengala. Su hijo, Muhammad ibn-Tughluq (1325-1351), concibió unos proyectos que tanto sus contemporáneos como los historiadores posteriores consideraron producto de una gran imaginación, pero que en realidad no eran más que tentativas de consolidar el poder del sultanato. Al comienzo de su reinado realizó ataques contra los jefes hindúes de la India meridional, y durante cierto tiempo consiguió dominar casi todos sus territorios. Sólo Cachemira, Orissa y partes de Rājputāna y de las costas de Malabar quedaron sin ser conquistadas. Aunque el control sobre gran parte de estas tierras era mínimo, ningún gobernante indio desde los tiempos de Aśoka había poseído un imperio tan extenso en la India, ni posteriormente ningún otro gobernaría tanto territorio hasta que Aurangzeb completara sus conquistas al final del siglo XVII. Sus ataques contra los jefes de las tierras del Himālaya, que a veces se han considerado erróneamente como una tentativa de invadir China, estaban motivados por su deseo de asegurar las fronteras contra las incursiones de los pueblos de la montaña. Su sueño de conquistar Iraq y Jorasán no era practicable si se consideran los problemas que tenía planteados en la India, pero otros líderes turcos, como Mahmūd de Ghazna, habían formado im-

perios en esta región contando con menos recursos que él. Su intento de reemplazar el oro y la plata como medios de cambio por el cobre y el latón se basaba aparentemente en el principio de un sistema monetario que funcionaría porque estaba respaldado por el gobierno y no por el valor intrínseco de los metales. Pero, faltándole al sultanato la maquinaria administrativa para llevar a cabo tan fundamental reforma, la falsificación se convirtió en un mal endémico. Tampoco parece que se tuviera ninguna idea de las consecuencias económicas que tendría el hecho de acuñar grandes cantidades de moneda, por lo que rápidamente la moneda perdió valor. Como los impuestos se podían pagar con la nueva moneda, el gobierno sufrió grandes pérdidas.

El traslado de la capital del sultanato en 1327 de Delhi a Daulatābād (la Devagiri del antiguo imperio yādava) fue el más famosos de los actos de Muhammad ibn-Tughluq; el movimiento de la población fue de enorme costo en términos de desorganización económica a la vez que de vidas humanas, pero ello tenía una razonable justificación. Muhammad creía, al parecer, que era necesario que la capital estuviera localizada más en el centro del imperio si se querían conservar los territorios meridionales bajo el control efectivo del sultanato. Y el hecho de que el traslado no tuviera éxito se debió en parte a un fallo geográfico; en efecto, Daulatābād, si bien estaba muy al sur de Delhi, en realidad no era un punto adecuado para gobernar el Sur.

La violenta crueldad que caracterizó el reinado de Muhammad fue reflejo de la desesperación de un gobernante que sabía que no estaba haciendo realidad su sueño de conquista y consolidación de nuevos territorios. Siendo un visionario cuyos proyectos se habían frustrado, declaró que castigaría todos los delitos con crueldad hasta la muerte, «o hasta que el pueblo actúe honestamente y desaparezcan la rebelión y la desobediencia» [14]. Los levantamientos campesinos eran raros en la India, pero los campesinos del Doāb, las fértiles llanuras situadas entre el Jumna y el Ganges, se negaron a pagar los impuestos y, habiendo dado muerte a los cobradores, huyeron de las tierras. A la miseria del pueblo y a los problemas financieros del gobierno se añadieron épocas de hambre. En realidad, la maquinaria del gobierno era ineficaz para controlar los vastos territorios del sultanato. Conforme aumentaron las tensiones, los gobernadores y los jefes rompieron su alianza con Delhi. El gobernador musulmán de Madurai se proclamó independiente en el año 1334, y se produjeron amplias revueltas entre los jefes hindúes, muchos de los cuales en realidad nunca habían sido

sometidos. De estas revueltas surgieron los núcleos de los grandes estados de Vijayanagar y del sultanato bahmanī. Bengala realmente nunca se había integrado al sultanato, y su gobernador musulmán se independizó en 1338. A la muerte de Muhammad ibn-Tughluq, ocurrida en 1351 cuando se dirigía a sofocar una rebelión que había estallado en el Sind, se habían perdido la mayor parte de los territorios que el sultanato había conquistado en los últimos cincuenta años.

Ninguno de los gobernantes posteriores conseguiría reconquistar los territorios perdidos ni establecer un fuerte poder central. Sin embargo, uno de ellos, Firūz Shah Tughluq (1351-1388), llevó a cabo una interesante tentativa de islamizar el sistema legal. Normalmente los gobernantes musulmanes en la India habían considerado el código civil del derecho islámico (lo relacionado con el matrimonio, la herencia, etc.) como únicamente aplicable a los musulmanes; en estos asuntos, los hindúes eran gobernados de acuerdo con sus propias leyes consuetudinarias; sin embargo, el código penal islámico era aplicado a todas las comunidades. Este sistema tan complejo requería una gran flexibilidad en la interpretación de la ley islámica, y los primeros juristas habían reconocido que habría que actuar según las necesidades del estado y no según la letra de la *sharia,* la ley islámica. La ortodoxia religiosa de Firūz le forzó a insistir en que se aplicara más rigurosamente la ley islámica. Este énfasis en la naturaleza islámica del estado significó probablemente una toma de conciencia acerca del papel del Islam, a la vez que el abandono de la acomodación que a los usos y costumbres indios se venía realizando.

El suceso culminante en la historia del ya debilitado sultanato fue la invasión (1398) del norte de la India por Timur, líder de una poderosa confederación turco-mongol que dominaba en Asia central. Su invasión de la India no estuvo motivada por el deseo de conquistar territorios, sino por el de obtener botín; Timur justificaba la invasión afirmando que los sultanes no eran paladines del Islam [15].

La zona de Delhi estuvo en poder de dos dinastías en el siglo XV, la sayyida (1414-1451) y la lodī (1451-1526). Generalmente estas dinastías no controlaron nada más que el territorio situado alrededor de Delhi y de Agra, ciudad a la que los lodī trasladaron la capital, pero los sultanes nunca abandonaron sus pretensiones de soberanía sobre el gran imperio creado por sus predecesores. Estas pretensiones no fueron nunca formalmente reconocidas por los gobernantes de los territorios que en otro tiempo habían formado parte del sultanato, pero el sultán y su corte conservaron un prestigio que no se

basaba en la posesión de un poder efectivo real. Esa misma afirmación de soberanía sancionaba las guerras hechas contra los reinos locales y estimulaba a los sultanes más enérgicos a intentar la reconquista. Durante el reinado de Sikandar Lodī (1489-1517), el sultanato se amplió hasta comprender de nuevo no sólo la región de Delhi, sino la mayor parte del Panjāb y las llanuras gangéticas hasta las fronteras de Bengala. El sultán fue un mecenas de la cultura y de las artes, y la corte de Delhi se convirtió otra vez en un foco de atracción para los literatos y los artistas de otros lugares del mundo islámico. Un interesante rasgo para la historia literaria del período fue el apoyo oficial que se dio a las traducciones del sánscrito al persa, entre las que se contaba la de un gran compendio de medicina [16].

El nuevo impulso hacia la expansión territorial y la creatividad intelectual del período lodī fueron las bases de muchas de las brillantes realizaciones del imperio mogol. El resurgimiento del poder político conservó la idea de un estado centralizado que, gobernado por un rey poderoso, podía ejercer la soberanía sobre el conjunto de estados pequeños que es el modelo predominante de la historia india. Pero la misma dinastía lodī no pudo mantener por mucho tiempo esos esfuerzos tendentes a la centralización. Los lodī eran descendientes de pueblos turcos que habían estado asentados durante mucho tiempo en Afganistán, y su subida al trono se debió a la voluntad de jefes afganos, cuyo propósito no era la creación de un poderoso sultanato, sino el establecimiento de su propio poder en la India. Cuando el sucesor de Sikandar Lodī, Ibrāhīm (1517-1526), intentó suprimir el poder de dichos jefes perdió el apoyo de gran parte de sus seguidores. Como resultado de ello su poder disminuyó rápidamente, y se halló sin fuerzas para defender eficazmente su reino cuando Bābur, gobernante de un pequeño principado en Afganistán y aliado de los jefes afganos desleales, invadió la India en 1526. Bābur, como fundador de la dinastía mogol, se convirtió en heredero político del sultanato y de sus reivindicaciones políticas y territoriales en la India. Pero, antes de extendernos sobre el surgimiento del poderío mogol, es necesario exponer la historia de los reinos regionales, que fueron las fuerzas predominantes en el siglo XV. Las relaciones de estos reinos con los mogoles constituyen la historia política de la India en el siglo XVI, así como la estructura sobre la que se desarrollaría la vida cultural y social.

16. Los reinos regionales

La palabra desintegración es engañosa aplicada al proceso de transformación que se produjo en el sultanato de Delhi en la segunda mitad del siglo XIV. Se puede pensar ante el significado de esa palabra que el sultanato había perdido una estabilidad política que en realidad nunca había logrado, ya que Alā-ud-dīn y Muhammad ibn-Tughluq sólo pudieron ejercer un control nominal en una gran parte de los territorios que habían conquistado. Dicha palabra además oculta un rasgo importante de la vida política india: la supervivencia de los reinos regionales a pesar de la dominación formal del sultanato de Delhi. Los acontecimientos que se desarrollaron en la primera mitad del siglo XIV son ilustrativos de dos grandes tendencias conflictivas en la historia india. Una de ellas es el movimiento hacia la unificación política llevada a cabo por dos dinastías poderosas; la otra es el derrumbamiento de las estructuras imperiales y la reinstauración de un modelo constituido sobre unidades políticas regionales. La cultura, los acontecimientos históricos y la geografía, todo ello se combina para dar realidad a núcleos regionales que surgen, con una notable regularidad, como las unidades políticas fundamentales del subcontinente[1]. A la vez que los períodos en los que se intentó la unificación, en cierto modo, centran la historia india y le confieren un grado de integración, el proceso por el cual se pasó del poder imperial al regionalismo no debe ser considerado como un intervalo de anarquía, ni en el sentido político ni en el cultural. A nivel local el mecanismo de gobierno (particularmente el cobro de los impuestos) normalmente no cambió y, por otro lado, una gran parte del dinamismo y de la creatividad de la civilización hindú y de la musulmana van asociados a los reinos regionales y no meramente a las grandes estructuras imperiales. Es conveniente observar el surgimiento del regionalismo en este período mediante la clasificación de las nuevas unidades políticas como hindúes o musulmanas, pero debe recordarse que un reino podía tener un gobernante musulmán y ser, sin embargo, el sucesor directo de un reino preislámico.

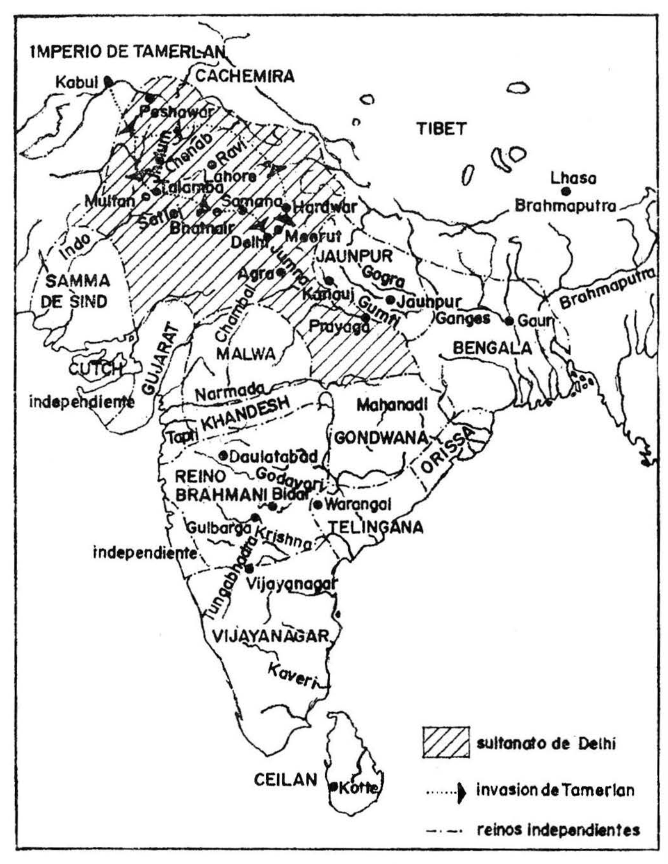


Fig. 11. La India en el año 1398.

En la segunda mitad del siglo XIV surgieron numerosos reinos musulmanes, entre los cuales destacaron por su importancia el sultanato bahmanī y Bengala. El primero tuvo sus orígenes en la rebelión de los comandantes musulmanes que ocupaban la gran fortaleza de Daulatābād, en el Deccán, en 1345. Bahman Shāh fue erigido sultán y, durante los ciento cincuenta años siguientes, la dinastía que fundó controló la meseta de Deccán desde el río Krishnā hacia el Norte. La legitimidad de la dinastía estuvo garantizada por el reconocimiento del califa de El Cairo y, entre el nuevo reino y el mundo islámico exterior a la India, se estableció una intensa relación. Mercaderes, viajeros y sabios entraron en la India por sus puertas occidentales y en la administración se dio empleo a muchos musulmanes extranjeros. La rivalidad entre éstos y los musulmanes indios fue una característica de la política bahmanī, y en cierta medida la rivalidad se debía al hecho de que muchos de los persas que llegaron a la corte eran miembros de la secta chiita, mientras que los musulmanes indios, ya fueran turcos o conversos, eran sunnitas[2]. Las ciudades capital del sultanato, primero Gulbarga (1347-1423) y después Bīdar (1423-1538), fueron famosas por el esplendor de sus palacios, mezquitas y monumentos fúnebres y como centros de cultura islámica. Se sabe poco acerca de la vida del pueblo, pero los relatos de Nikitin, el viajero ruso que estuvo en el Sur hacia el año 1470, nos permiten tener algunas nociones de ello. Nikitin consideró a Bīdar la principal ciudad de la India y, al igual que les había ocurrido a todos los europeos que visitaron aquellas tierras desde los tiempos de Heródoto, quedó impresionado por la gran densidad de población, «la tierra está abarrotada de gente —escribía—, pero los que viven en el campo son muy pobres, mientras que los nobles llevan una vida extremadamente opulenta y lujosa»[3].

El reino bahmanī era tan extenso que fue dividido en cuatro provincias para fines administrativos. Siguiendo el ejemplo de la conducta de los bahmanī en relación con el antiguo sultanato de Delhi, los gobernadores de las provincias pretendieron hacerse independientes. El factor crucial para los bahmanī, igual que para el sultanato, fue su incapacidad para ajustar la maquinaria administrativa a las tensiones que sobre ésta pesaban debido a la expansión territorial, que había tenido lugar a expensas del reino hindú de Orissa y de los reinos musulmanes de Khāndesh y de Gujarāt. De la desmembración del reino bahmanī surgieron cinco estados: Berār (1490-1568), Ahmadnagar (1490-1633), Bīdar (1487-1609), Bījāpur (1490-1686) y Golkun-

da (1512-1687). Las fechas de fundación de los cinco nuevos sultanatos del Deccán nos indican épocas de crisis para el reino bahmanī; mientras que las fechas en que los sultanatos dejaron de existir, señalan el lento movimiento del imperio mogol hacia el Sur. Los cinco estados del Deccán tuvieron una gran importancia en la historia de la cultura islámica en la India, puesto que cada una de las cortes se convirtió en un centro de protección de las artes plásticas, la literatura, la música y la ciencia. Otro hecho interesante en los sultanatos del Deccán fue la fusión de la cultura india indígena con la cultura persa, lo cual dio lugar a la creación de una literatura y unas formas artísticas nuevas. Las pinturas de los sultanatos del Deccán son muy diferentes de las pinturas de las escuelas septentrionales y el urdū, que generalmente se asocia a la India del Norte, fue utilizado como lengua literaria en el Sur[4].

Bengala se hizo independiente del sultanato en 1338 y conservó una identidad independiente hasta que fue conquistada por los mogoles en 1576, de manera que esta región tuvo como unidad autónoma una historia más larga que como parte de un imperio indio. Del mismo modo que en los sultanatos del Deccán, en Bengala la cultura islámica desarrolló unas características especiales por los contactos con la cultura indígena. El resultado de ello es especialmente notable en la arquitectura; la carencia de piedra hizo necesario el uso del ladrillo, material que se utilizaba en la región, y esto dio un estilo regional a los edificios en los que se intentaba seguir el modelo arquitectónico general de las construcciones islámicas de la India septentrional. Los pilares de los edificios de Bengala eran más bajos y gruesos que los de los lugares en que se usaba la piedra, y los artísticos grabados en piedra fueron reemplazados por *terracotta*[5]. En la literatura, el patrocinio que los gobernantes prestaron a las traducciones del *Mahābhārata* y del *Rāmāyana* al bengalí contribuyó a la formación de un nuevo género literario.

Los otros estados musulmanes sucesores del sultanato eran más pequeños en extensión, pero todos ellos fueron importantes centros de la cultura islámica. Igual que el sultanato bahmanī y que Bengala, estos estados se constituyeron en unas regiones que históricamente se identifican con reinos, pero el hecho de hallarse más cerca de Delhi hizo que no consiguieran la independencia tan pronto como Bengala y el sultanato. Las fechas de sus fundaciones reflejan la debilitada situación de Delhi a finales del siglo XIV (sobre todo después de que los mongoles saquearon la ciudad en 1398): Mālwa (1401-1531); Gujarāt (1396-1572); Jaunpur (1394-1476); Khāndesh (1399-1599) y Mūltān (1444-1524). Cachemira no había sido incorporada al

sultanato, sino que era un reino musulmán independiente desde 1315, aproximadamente [6].

Estos reinos tienen una gran importancia, puesto que sus gogernantes no sólo reprodujeron en sus territorios la estructura administrativa del sultanato, sino también su vida cultural. Sus ciudades principales se convirtieron en centros de cultura islámica y la protección dada a eruditos, músicos, artistas y teólogos probablemente fue mayor que cuando existía un estado unificado. Estos gobernantes, sin ninguna excepción, construyeron grandiosos edificios, mezquitas y palacios, que rivalizaron con los de Delhi. En estos estados el islamismo estuvo esencialmente limitado a la capital y a los otros pocos centros urbanos, y su influencia fue muy escasa en el campo. Pero estos reinos, que pervivieron durante largo tiempo, representaron para la cultura islámica unos puntos avanzados que asegurarían su supervivencia y su prestigio en todo el subcontinente indio.

II. LOS REINOS HINDUES: LOS ESTADOS RAJPUT

Los antiguos centros de poderío hindú nunca fueron completamente destruidos por el sultanato de Delhi, que, excepto en los territorios directamente sujetos a su dominio, no se propuso nunca una política en ese sentido. Una gran parte de los asuntos generales de la vida civil, incluyendo los niveles inferiores de la administración y la regulación del comercio, siguió en manos de grupos hindúes. A esto se refería Alā-ud-dīn cuando se quejaba de que, incluso después de tantos años de dominación musulmana, los funcionarios hindúes «se hacen la guerra unos a otros, se van de cacerías... Recaudan por su cuenta los tributos a los terratenientes de los pueblos, dan fiestas y beben vino y muchos de ellos no pagan impuestos en absoluto» [7]. Esta pervivencia de los antiguos grupos dirigentes hizo posible (aunque de una manera atenuada) el resurgimiento del poder hindú incluso, en algunas zonas, después de siglo y medio de dominio musulmán. Los jefes hindúes, que habían servido al sultanato como recaudadores de impuestos o que habían aceptado pagarle tributo, aprovecharon la debilidad del sultanato para hacerse prácticamente independientes; actuación idéntica a la de los funcionarios musulmanes. Este resurgimiento hindú fue más fuerte en el sur de la India, donde nunca había estado firmemente establecido el sultanato, y en Rājputāna, donde los jefes rājput habían conservado su carácter de líderes de los clanes. Existían también zonas aisladas del país, como algunas partes de Orissa, el extremo meridional de la India al sur de Madurai

y casi todo Assam, a las que no había alcanzado el poder del sultanato. Pero el aislamiento que salvó a estas zonas de la conquista musulmana también impidió que tuvieran alguna importancia en la historia política india; estos territorios no actuaron como barrera ante el poder del sultanato en los tiempos de su expansión ni tampoco asistieron a su decadencia al final del siglo XIV.

No se puede decir lo mismo en relación con los rājput. Sus grandes fortalezas de Chitōr y Ranthambōr habían sido centros de resistencia y habían constituido un serio peligro para las líneas de abastecimiento del sultanato en su avance hacia el Sur, desde Delhi hasta la India central y el Deccán. Cuando se conquistaron las fortalezas, los jefes huyeron hacia el Oeste, buscando refugio en las montañas y los desiertos y manteniendo su independencia con una valentía y una audacia que dieron lugar a innumerables leyendas de romántico valor caballeresco, así como de traiciones y deslealtades. La decadencia del sultanato dio a dos clanes rājput (los sisodias de Mewār y los rāthor de Mārwār) la posibilidad de crear dos reinos que más tarde serían famosos con los nombres de Udaipur y Jodhpur. Seguramente la palabra «reino» no es la más adecuada para referirse a estos territorios, ya que esencialmente eran agrupaciones de clanes, y los gobernantes eran reconocidos como jefes de clanes más que como soberanos. Este sistema de clanes no se corresponde al feudalismo europeo, aunque a veces se haga referencia a él como si se tratara de una estructura feudal. La zona estaba dividida entre jefes que eran del mismo clan que el gobernante, y dentro de su propio territorio cada jefe tenía la máxima autoridad. Las relaciones de clan fueron reforzadas por el concepto de casta, ya que al ideal del valor guerrero se añadieron normas matrimoniales rigurosas que preservaron la pureza de las familias dirigentes. La mayor parte del pueblo de esta región no era rājput, de manera que las conexiones de clan y de casta se limitaban a la clase dirigente. Generalmente se siguió la norma de la primogenitura y, puesto que para gobernar había que ser miembro del clan, no era posible que un usurpador extraño se apoderara del trono. Los ejércitos se constituían mediante levas realizadas por los jefes, y los soldados así reunidos luchaban en unidades al mando de los jefes, no recibiendo órdenes del gobernante del estado. Este sistema dio a Mewār una peculiar fuerza para mantenerse independiente en contra del sultanato de Delhi, pero realmente impidió que se crearan alianzas que hubieran podido dar lugar a un gobierno fuerte capaz de organizar los recursos de toda la región. Tampoco pudieron servir los jefes como núcleos para la unificación

y el fortalecimiento de los demás estados hindúes del norte de la India. Lo que sí hicieron con un éxito notable fue conservar su propio orden social, a la vez que servir como elemento perturbador respecto al sultanato.

III. VIJAYANAGAR

El gran reino de Vijayanagar, en el sur de la India, tuvo un poderío mayor que los estados rājput, aunque quizá fue menos importante que ellos en lo que se refiere a la evolución política total de la India. Vijayanagar fue denominado el «imperio olvidado» por Robert Sewell, el primer escritor inglés que estudió con atención su historia, pero en muchos sentidos éste es el reino hindú mejor conocido de los períodos antiguo y medieval. En este estado, por el contrario que en los estados musulmanes coetáneos, no hubo cronistas que dejaran descripciones de su vida política, pero existen numerosas inscripciones que nos ilustran acerca de la historia dinástica, y las descripciones de los viajeros de otros países nos permiten reconstruir en cierta medida la forma en que estaba organizada la sociedad [8]. Se le puede llamar «olvidado» porque cuando en el siglo XIX se creó la historiografía india, normalmente se le ignoró, ya que no jugó ningún papel constitutivo en el desarrollo del moderno estado nacional. Estaba relacionado con los grandes estados hindúes del Sur que le habían precedido y parece que sus instituciones políticas han influido poco en los estados que después le reemplazaron. En este sentido contrasta vivamente con el sultanato de Delhi, cuya herencia política fue recogida por los mogoles, los marathas y los británicos. Por su parte, Vijayanagar es importante, además de por el interés inherente de su propia historia, por otros motivos. Este estado fue el conservador de la cultura y la sociedad hindúes, pero, además, el hecho de que adoptara algunas instituciones políticas islámicas y de que muy tempranamente estableciera algunos contactos con las potencias occidentales hizo seguramente que fuera posible el acoplamiento de la sociedad hindú a las posteriores influencias occidentales, lo cual dio a la India meridional un carácter totalmente diferente del de la India septentrional.

Vijayanagar tuvo su origen en la dislocación política que se produjo a continuación de las conquistas de Alā-ud-dīn y de Muhammad ibn-Tughluq. Hacia el año 1330, varios jefes hindúes que se habían visto forzados a reconocer la soberanía del sultanato se sublevaron contra el gobernador de Kampili, una de las cinco provincias en que se habían dividido el Deccán y la

India meridional. Cuando Muhammad ibn-Tughluq fue informado por el gobernador de que «toda la tierra se había sublevado contra él, y cómo cada persona era dueña de lo que quería y nadie estaba de su lado», se encargó el gobierno de la provincia a dos hermanos que eran nativos de ella. El relato de los hechos está mezclado y confundido con la leyenda, pero parece seguro que los dos hermanos, Harihara y Bukka, eran hijos del gobernante yādava de Devagiri, que había sido depuesto por el sultanato. Al parecer, Muhammad ibn-Tughluq había llevado a Delhi a Harihara y a Bukka, y éstos se habían convertido al Islam en esta ciudad. Después de su nombramiento restauraron el orden, pero, una vez que su situación estuvo consolidada, abandonaron la religión islámica y establecieron un reino independiente. Así se originó el gran imperio de Vijayanagar, «ciudad de la victoria», que era el nombre de la capital fundada en 1336. Los dos hermanos se repartieron el poder, si bien Harihara fue reconocido rey y a su muerte, acaecida hacia 1357, le sucedió Bukka, que reinó hasta 1377. Una generación después la dinastía poseía una gran parte del país situado al sur del río Krishnā.

El éxito con que la dinastía de Vijayanagar estableció un reino tan poderoso es parcialmente atribuido a la energía y la capacidad de los primeros gobernantes, pero también hay que tener en cuenta otros factores de gran importancia. Es posible que las grandes sublevaciones de los jefes hindúes estuvieran motivadas no sólo por el deseo de las antiguas autoridades de reconquistar el poder, sino también por el odio suscitado contra el sultanato a causa de las incursiones que había realizado contra los templos y los santuarios hindúes[9]. La identificación de los gobernantes de Vijayanagar con la causa religiosa queda demostrada por su dedicación a la construcción de templos, y es probable que mediante estas obras pretendieran obtener el apoyo de los sacerdotes y del pueblo. Pero sería llevar las cosas demasiado lejos si se sugiriera que los gobernantes de Vijayanagar se consideraban a sí mismos como los paladines de un hinduismo renaciente en lucha contra el islamismo intruso. En efecto, las guerras expansionistas que realizaron fueron tanto en contra de reyes hindúes como de musulmanes, y una de sus principales víctimas fueron los gobernantes hoysala. Después de que se hubiera producido el debilitamiento de los hoysala por la guerra en que fueron vencidos por el dirigente musulmán de Madurai, Harihara de Vijayanagar invadió los territorios hoysala y en pocos años se apoderó de todo el reino. En esta guerra, como en otras, Vijayanagar utilizó gran número de jinetes y

arqueros musulmanes, y las alianzas entre los gobernadores de Vijayanagar y los reyes musulmanes fueron frecuentes.

Pero, si bien la ideología religiosa no fue determinante en las relaciones con otros estados, el hecho de que el principal enemigo de Vijayanagar fuera el sultanato bahmanī dio a la política exterior un cierto matiz religioso. Además, si tenemos en cuenta todas las cambiantes alianzas, la lucha fue siempre, en último extremo, entre el gran estado musulmán y el estado hindú, por lo cual la contienda por la supremacía en la India peninsular estuvo polarizada en una línea religiosa.

La estructura administrativa de Vijayanagar era muy semejante a las que anteriormente habían sido creadas por gobernantes hindúes. Los reyes de Vijayanagar ejercieron en sus territorios una soberanía más parecida al tipo feudal que al absoluto. Recibían tributos de los jefes locales, que eran miembros de los grupos dirigentes tradicionales, o jefes militares a los que se habían dado las tierras y el poder para recaudar los impuestos a cambio de que ayudaran al rey en tiempo de guerra. En el extremo Sur, por ejemplo, los pāṇḍya continuaron gobernando una parte de su antiguo territorio hasta mucho tiempo después de que hubieran sido conquistados. Un gobernante poderoso como Krishna Deva Rāya (1509-1529), uno de los más enérgicos soberanos de Vijayanagar, pudo mantener bajo su control a estas autoridades locales firmemente asentadas, pero en las épocas en que gobernaba un rey débil las provincias solían hacerse autónomas. La fuerza del poder central era, sin embargo, considerable, como quedó demostrado cuando, después de los reinados ineficaces de Mallikārjuna (1446-1465) y de Virūpākṣa (1465-1484), tuvo lugar un cambio de dinastía sin que el reino perdieran ningún territorio.

Uno de los rasgos distintivos del reino de Vijayanagar fue el tamaño y la eficacia del ejército permanente. La constante amenaza que para el reino representaban sus enemigos del Norte, así como las guerras expansionistas que llevaron a cabo los reyes, hicieron necesario un gran ejército permanente que se reforzaba con las unidades reclutadas por los jefes tributarios. Vijayanagar fue un estado militar en grado aún mayor al del sultanato de Delhi, y el poderío de los reyes estaba basado en la sumisión que fuesen capaces de imponer si disponían de un ejército disciplinado. El énfasis con que los viajeros describieron la imparcialidad de la justicia impartida por el rey, la obediencia prestada por el pueblo y la gran crueldad de los castigos, nos muestra cómo el sistema triunfó y en qué se basaba. El viajero portugués Paes, que estuvo en el país durante el reinado de Krishna Deva Rāya (1509-1529), refiere que el rey poseía

un ejército de un millón de hombres y que «él tenía estas tropas siempre juntas y dispuestas para ser enviadas a cualquier lugar donde fueran precisas» [10]. Parece difícil creer que los recursos de Vijayanagar fueran suficientes para mantener un ejército de esta magnitud; Paes debió basar sus estimaciones en informaciones de segunda mano y en su impresión general acerca del poderío militar del reino. Se tienen pruebas fidedignas de que el ejército de Vijayanagar usaba cañones y otras armas de fuego; armamento que habría sido obtenido de los reinos musulmanes situados al Norte o de los comerciantes procedentes de Arabia por el mar [11].

Otro rasgo distintivo del reino de Vijayanagar fue la grandeza y la importancia de sus ciudades. La capital era una de las ciudades más grandes de su tiempo y su esplendor deslumbró a todos los que la vieron. Defendida por siete murallas, su interior estaba ocupado por bazares, palacios y templos. El ceremonial cortesano había sido calculado para inculcar en el pueblo un temor reverencial, pero su asociación con los festivales públicos celebrados en los templos hizo del ceremonial una parte de la vida ciudadana. Paes creyó que Vijayanagar era «la ciudad mejor abastecida del mundo», ya que contaba con almacenes para productos alimenticios y para mercancías de todas clases. Dijo de ella que era tan grande como Roma, «muy bonita a los ojos; en ella hay muchos bosquecillos de árboles... y muchos canales» [12]. La arquitectura de la ciudad reforzaba aún más la imagen del poder real. Templos y palacios, bellamente ornamentados con relieves, se levantaban sobre la roca viva encima de la cual había sido construida la ciudad. El motivo de decoración que predominaba era el pilar tallado con forma de caballo rampante. Aunque este motivo se halla también en el período antiguo del dravídico, la frecuencia con que aparece en Vijayanagar se puede explicar por la importancia que tenía la caballería en el ejército real. La impronta de los soberanos de Vijayanagar, en lo que se refiere a las artes, se puede ver no solamente en la arquitectura de su capital, sino también en la mayoría de los templos de las ciudades del Sur. En efecto, una gran parte de las grandiosas entradas y salas de pilares de famosos templos, como los de Kānchīpuram, Chidambaram y Madurai, fueron construidos por ellos.

Para la conservación del reino fueron necesarios grandes planes de obras públicas, prestándose considerable atención a la construcción de embalses y de obras de regadío. Se empleó a veces a ingenieros portugueses en estos proyectos, que requirieron un gasto enorme en mano de obra. Paes describe una obra en la que se acumulaban miles de personas; «había tantas

personas que, a semejanza de un hormiguero, no se podía ver el suelo sobre el que se movían». El dinero para la construcción de las ciudades provenía sólo parcialmente de los impuestos sobre la agricultura, que era un impuesto estable en todos los reinos indios. Los gobernantes alentaron el comercio exterior por dos razones: por una parte, por las rentas que producía y, por otra, por la prosperidad que se derivaba de la existencia en todo el país de ciudades dedicadas al comercio. Un comentario que se atribuye al gran soberano Krishna Deva Rāya indica que los gobernantes estaban más interesados por las importaciones que por las exportaciones: «Un rey debe mejorar los puertos de su país —escribía— y alentar de tal manera el comercio que sean libremente importados caballos, elefantes, piedras preciosas, maderas de sándalo, perlas y otros productos.» Este interés por las importaciones nos indica la importancia que tenían los derechos de aduana, así como el deseo de hacerse con suministros militares y bienes de lujo extranjeros. A cambio de ello se exportaba arroz, azúcar, especias y productos textiles [13].

En el primer período, el puerto de Bhakthal, situado en la costa occidental, era el principal centro de este comercio de importación y exportación, pero en el siglo XVI la ciudad portuguesa de Goa se convirtió en el núcleo más importante de distribución.

La función del rey como protector y jefe de las instituciones religiosas fue un elemento de importancia vital en el proceso de integración del reino, y la prueba más visible de este interés por la religión fue la construcción de templos, pero también quedó demostrado por la deferencia con que el rey trataba a los brahmanes. El control que éstos ejercían de los altos cargos del estado fue justificado por Krishna Deva Rāya de la siguiente manera: «un rey puede descansar su mano en su pecho y reposar tranquilo si ha elegido a brahmanes para que gobiernen su fortaleza», puesto que «un brahman seguirá en su puesto incluso en momentos de peligro y continuará prestando su servicio aunque se le subordine a un *kṣatriya* o un *śudra*» [14]. Una prueba de la protección de que gozaron los brahmanes la constituye el hecho de que los estudios sánscritos florecieron. Mādhavācārya, el gran maestro de la filosofía vedānta, y Sāyana, un hermano suyo más joven que él y que escribió unos comentarios sobre los *Veda,* fueron ministros de los primeros reyes de Vijayanagar. La lengua telugu fue la que mayor apoyo recibió de entre todas las lenguas dravídicas, pero los escritores en kannāda y tamil también obtuvieron ayuda oficial.

Una gran parte de la actividad literaria, así como la construcción de templos, estuvo relacionada con el culto śivaíta. Esta

religión centrada en la adoración al dios Siva, se había difundido en el sur de la India en el siglo XVII, aparentemente como una reacción contra el budismo y el jainismo. La relación que pudo haber entre esta religión y el surgimiento del reino de Vijayanagar es oscura, pero es probable que los intereses de los reyes se identificara con la defensa del culto tradicional y con su protección frente a los musulmanes. Los primeros reyes reconocieron en los ritos de coronación que el verdadero soberano del reino era Virūpākṣa (Siva) y que ellos eran simplemente virreyes. Como ya se ha indicado, esta orientación religiosa no impidió a los reyes de Vijayanagar emprender guerras contra otros reyes hindúes ni establecer alianzas con musulmanes, pero ello significó una especial protección de las instituciones religiosas. Las dinastías que controlaron el reino durante el siglo XVI, la tuluva y la āravīdu, eran viṣnuitas, es decir, devotas del dios Viṣnú. Krishna Deva Rāya tuvo una especial veneración por Viṭhobā, la deidad asociada con los maratos. Los testimonios no indican si este cambio religioso tuvo o no alguna importancia política en el relevo de dinastías, pero es probable que indique algo más que un asunto de preferencia personal. Se puede sospechar que en el vocabulario religioso se oculte una búsqueda de nuevas alianzas políticas dentro del reino. El incidente que ocurrió en Chidambaram nos indica que efectivamente había oposición contra los gobernantes que transferían su protección a nuevas deidades y, por tanto, a nuevos centros de poder religioso. Así, cuando en dicha ciudad los símbolos de Viṣnú se introdujeron en el gran templo, que durante mucho tiempo había sido un centro de adoración a Siva, veinte sacerdotes se suicidaron arrojándose, como protesta, desde lo alto de las torres. El funcionario encargado de la instalación de los nuevos símbolos contestó a la revuelta de los sacerdotes fusilando a algunos de ellos y demostrando que las necesidades de la política podían justificar el horrendo crimen de matar a un brahman [15].

Hacia mediados del siglo XVI, los reyes de Vijayanagar ya no controlaban a los jefes locales que habían reconocido la soberanía de Vijayanagar, pero que se habían mantenido como gobernantes regionales, así como tampoco a sus propios gobernadores militares *(nāyak)*. Las presiones ejercidas por los sultanatos islámicos del Norte demostraron ser demasiado fuertes para los recursos militares y financieros de que disponían los gobernantes que llegaron al poder después de la muerte de Krishna Deva Rāya, ocurrida en 1529. Durante las guerras de sucesión que se desarrollaron en el decenio 1540-1550, se realizaron alianzas que desorganizaron la política que había preservado la inte-

gridad del reino, como, por ejemplo, cuando un determinado personaje ofreció hacerse tributario del reino de Bījāpur a cambio de ayuda para obtener el trono [16].

Las alianzas entre Vijayanagar y uno o varios sultanatos en contra de los demás finalizaron en 1564, fecha en que los sultanatos acordaron formar una liga para combatir el reino hindú. La razón política fue el poder cada vez mayor de Rāmarāja, un usurpador que estaba consiguiendo restablecer el poderío de Vijayanagar a expensas de sus aliados, los sultanes de Golkunda y de Bījāpur. Se halló una justificación religiosa para la formación de esta liga en el hecho de que Rāmarāja había insultado a sus aliados musulmanes cuando después de la batalla de Ahmadnagar había guardado sus caballos en la mezquita. Los ejércitos aliados de los cuatro sultanatos atacaron a las tropas de Vijayanagar en Talikota, en 1565. La caballería de los sultanes puso en fuga al ejército de Vijayanagar y la gran capital quedó indefensa. La ciudad fue destruida por las tropas musulmanas y por tribus procedentes de las selvas circundantes. A pesar de los esfuerzos que se hicieron por volver a darle vida, la ciudad dejó de ser un centro político y comercial. Pocos años después un viajero informó que en ella no se veían más que tigres y otras bestias salvajes [17].

El imperio de Vijayanagar sobrevivió, aunque muy debilitado, a la destrucción de su capital, pero sus gobernantes perdieron el control sobre los jefes locales. Los *nāyak,* o gobernantes de Madurai, Tanjore y Ginji, se hicieron independientes, construyendo nuevos centros de poder. Ninguno de ellos alcanzó una importancia en cuanto que entidades políticas, pero, mediante la conservación de algunas tradiciones políticas y religiosas del reino de Vijayanagar, ayudaron a mantener la continuidad de la vida cultural de la India meridional.

IV. LA PRIMERA INTRUSION OCCIDENTAL: EL ENCLAVE PORTUGUES

El enclave portugués de Goa merece ser mencionado entre los reinos regionales que participaron en la vida política de la India meridional en el siglo XVI. La llegada de Vasco de Gama a Calicut, en la costa de Malabar, en 1498, significó el comienzo de una nueva relación entre Europa y Asia. Las actividades de los portugueses durante el siglo siguiente en toda la costa del océano Indico quizá no fueron comprendidas en todo su significado por los gobernantes coetáneos, pero éstos vieron la posibilidad de servirse de la nueva potencia marítima en las complejas luchas que caracterizaron el período. De los sultanatos

que se crearon a partir del reino bahmanī, los de Berār, Ahmadnagar, Bījāpur y Bīdar se habían formado antes de la llegada de los portugueses; el de Golkunda, sin embargo, comenzó a existir al mismo tiempo que Goa se convertía en la capital de los territorios orientales de Portugal. Fue precisamente en estas décadas cuando Vijayanagar alcanzó el momento de máximo poder e influencia. La continua formación de alianzas y contraalianzas entre los reinos hizo posible al almirante portugués Albuquerque obtener apoyo para llevar a cabo su plan de establecer una base en tierra firme india.

En sus primeras tentativas comerciales los portugueses habían recibido ayuda del rāja de Cochin, al que habían prometido socorrer en su lucha contra el zamorin de Calicut. Tanto el rāja como el zamorin eran soberanos hindúes que, gracias a las montañas que les separaban del reino de Vijayanagar, habían conseguido mantenerse independientes. El rāja vio en la llegada de los portugueses una oportunidad de desviar hacia su territorio una parte del comercio que los navegantes árabes realizaban con Calicut.

Después de su llegada a la India en 1508, Albuquerque decidió que en su lucha contra los árabes por el control del océano Indico necesitaba una base más al Norte que estuviera totalmente en manos de los portugueses. La isla de Goa, que formaba parte de los territorios de Bījāpur, cumplía este requisito por su situación.

La conquista de la isla por Albuquerque fue facilita por la actitud de Krishna Deva Rāya de Vijayanagar, que consideró la toma portuguesa de Goa, territorio que en otro tiempo había pertenecido a su reino, como una manera de debilitar a Bījāpur; lo que podría hacerse mediante el control del comercio, ya que tanto la caballería de Vijayanagar como la de Bījāpur dependían de la importación de caballos. Cuando Albuquerque murió, en 1515, se habían entablado negociaciones entre él y el rey de Vijayanagar para que fueran destinados a este país todos los caballos que los portugueses vendieran en la India [18].

Las pretensiones del rey de Portugal de ser «Señor de las Indias» eran una mera hipérbole; el territorio real que controlaban los portugueses en el siglo XVI no era mayor que lo que tenían en 1961, cuando el gobierno indio lo anexionó. Era, sin embargo, real otro título que utilizó, el de «Señor de la conquista, navegación y comercio de Etiopía, Arabia, Persia e India», ya que a finales del siglo XVI los portugueses controlaban la mayor parte del comercio de los mares orientales, aunque no todo. Una gran parte de la riqueza que llegaba a Portugal no procedía del comercio sino de la captura de barcos árabes

que comerciaban con los puertos indios. Para dar una idea de lo que esta actividad representaba basta el ejemplo de un capitán que en dos años se hizo con unas 450.000 coronas, producto de dichas capturas [19]. En efecto, la superioridad en barcos y armamento naval permitió a los portugueses capturar a los barcos árabes, que habían realizado el comercio internacional durante tantos siglos, y expulsarlos de las principales rutas marítimas. Los grandes estados indios tenían sus centros alejados de la costa y su interés por el mar era sólo marginal. Por tanto, los portugueses no realizaron ningún intento de atacar seriamente los reinos interiores y basaron su comercio y su abastecimiento en las ciudades que establecieron en la costa.

Su capacidad para mantener esas bases dependía de la situación política de la India y de ciertas técnicas políticas y diplomáticas: el uso de tropas indias, mandadas por oficiales europeos y con armamento occidental; la participación activa en las intrigas cortesanas para asegurar la sucesión del gobernante que les fuera más favorable y, por último, el favorecimiento de los matrimonios entre soldados portugueses y mujeres indias, lo cual con el tiempo les proporcionó trabajadores y soldados cristianos. Los historiadores británicos y portugueses del siglo XIX consideraron esta política como la principal razón del fracaso portugués en la India, pero durante cierto tiempo les dio un resultado perfecto. La guarnición de Goa, unos 7.500 hombres, estaba compuesta por luso-indios, fruto de los matrimonios citados, y por nativos.

La desaparición de la potencia portuguesa en el siglo XVIII se ha atribuido principalmente a causas de origen europeo y no indio, pero probablemente también influyeron en ello los cambios políticos ocurridos en el sur de la India. Así, la destrucción de Vijayanagar significó la pérdida de una gran parte del comercio que se realizaba en Goa. El aumento de poder del reino mogol hizo perder la anterior importancia de las rutas comerciales marítimas, y que ahora adquirieron las rutas interiores procedentes de Asia central; pero la decadencia de Goa no significó pérdida de influencia para los portugueses, ya que la lengua portuguesa continuó siendo la *lingua franca* de los puertos marítimos de Asia, facilitando la comunicación con los posteriores comerciantes europeos. En todos los puertos indios se encontraban soldados portugueses o luso-indios y, a menudo, como en Birmania, fueron utilizados como artilleros. La influencia de Portugal en la India también se ha conservado gracias a la introducción en la India de numerosas plantas importadas del nuevo mundo. El legado cultural de Portugal se muestra en la arquitectura urbana de toda la costa occidental y, en un nivel

diferente, en la considerable población católica. Sorprende, sin embargo, que los periódicos que los portugueses llevaron muy pronto para su propio uso, al parecer, no suscitaron ningún interés en los indios.

V. LAS RELACIONES ENTRE EL HINDUISMO Y EL ISLAMISMO

Hacia el final del siglo XV el hinduismo y el islamismo habían estado confrontados directamente durante ochocientos años en los territorios del Sind y en la costa de Malabar; durante trescientos en tierras gangéticas y doscientos años en el Deccán. Se ha discutido mucho acerca del alcance que pudieron tener la interacción y la influencia de las dos religiones, sobre todo porque el debate afecta profundamente a los sentimientos nacionales de los dos estados modernos, India y Pakistán. Algunos autores han afirmado que en el sultanato y en los reinos regionales había comenzado un intercambio que resultó positivo y que afectó a las estructuras religiosas y culturales de ambas civilizaciones. Otros han argumentado que las dos culturas, aunque generalmente vivieron juntas de forma pacífica, se encontraron pero nunca se mezclaron [20]. Ambos puntos de vista tienen, de hecho, algo de cierto, ya que al nivel de la cultura material y de las formas de vida, existió un innegable intercambio de influencias, mientras que, en lo que se refiere a los aspectos fundamentales de las religiones, parece que se dio un intercambio poco fructífero.

Los primeros sultanes fueron a la vez destructores y creadores de grandes obras arquitectónicas. El celo iconoclasta les llevó a la destrucción de templos, pero, por otra parte, parece que tampoco han sobrevivido ejemplos de la arquitectura civil hindú. Se puede agregar que quizá los gobernantes musulmanes tenían aversión a usar los edificios de las dinastías precedentes. Pero los antiguos edificios no siempre fueron destruidos por completo; con frecuencia los templos se convertían en mezquitas sin hacer en ellos ninguna alteración importante. Una prueba de esto es la mezquita de Quwwat-ul-Islam, fundada por Qutb-ud-Dīn en Delhi. En otros casos, como en el de Qutb Minār (la magnífica torre comenzada a construir en 1199) hay indicios para pensar que los artesanos se inspiraron en la artesanía hindú, particularmente en los motivos decorativos, caligráficos y florales que son más típicos del islamismo.

La influencia de la arquitectura islámica en los estilos hindúes se puede ver en Vijayanagar, donde los establos de elefantes son clarísimas reminiscencias de la arquitectura islámica

coetánea. Los palacios de los reyes rājput, que fueron los otros grandes enemigos de la expansión islámica, son una acertada combinación de elementos arquitectónicos islámicos e hindúes. Tanto en el Norte como en el Sur, los constructores hindúes mostraron un deseo de adoptar los nuevos e importantes métodos y estilos introducidos por los musulmanes. El hormigón y el mortero se habían usado muy poco en la construcción, antes de la llegada de los turcos. El arco, que es tan característico de los edificios musulmanes, se conocía en la India, pero los arquitectos y constructores indios habían preferido la construcción de arquitrabe. La cúpula fue otra innovación, y su amplio uso en los edificios musulmanes hace que el perfil de las ciudades del norte de la India sea notablemente diferente al de las del Sur, donde las líneas verticales de los templos producen un efecto totalmente diferente.

En el siglo XIV, durante la época de los tughluq, se produjo un gran cambio en el estilo arquitectónico; a la ligera y elegante decoración de los primeros edificios turcos sucede una arquitectura que se basa en la simplicidad de grandes volúmenes. Muchas dinastías islámicas dejaron señal de su grandeza en la India con la fundación de nuevas ciudades, y las impresionantes ruinas de Tughluqābād son un recuerdo de las grandes aspiraciones políticas de los tughluq; son una muestra de un poder imperial que, a la vez que extendía su dominio sobre toda la India, continuaba estando constituido por un ejército de ocupación, dependiente de la fortificación de las capitales para intimidar al pueblo y para protegerse de los jefes de tribus rebeldes. Cuando los sultanes perdieron el control efectivo de la India se produjo un curioso hecho que es, quizá, de una gran significación, en cuanto que nos manifiesta el estado anímico de las débiles dinastías que gobernaban en Delhi: en el siglo XV, la preocupación de las clases dirigentes dejó de ser la construcción de mezquitas y palacios y pasó a ser la construcción de tumbas y monumentos funerarios.

Cuando la autoridad central del sultanato fue reemplazada por la de los reinos regionales, se construyeron nuevas capitales, en las que los estilos locales hindúes se insertan en el patrón general del arte y de la arquitectura indo-islámica. En Bengala, como ya se ha dicho, el ladrillo reemplazó a la piedra, que en otros lugares era el material utilizado en los grandes edificios. En Gujarāt la mezcla de elementos estilísticos musulmanes e hindúes dio lugar a un estilo arquitectónico de gran elegancia. En la región continuaban existiendo las tradiciones constructoras indígenas, y como en ellas se da un énfasis a las formas decorativas que es aceptable para el Islam, rápidamente se des-

arrolló un estilo armónico y maduro. Una de las mayores ciudades de este período fue Ahmadābād, que durante doscientos años fue capital de un sultanato independiente y, después, residencia de los gobernadores mogoles. La tracería de piedra, que es la principal gloria de sus edificios públicos, proclama la colaboración de los artesanos hindúes y la clase dirigente musulmana que creó las mezquitas y la ciudad misma.

Pero, aunque hubo una mezcla de los métodos y los motivos indios y musulmanes, es significativo que todavía queden dos estilos arquitectónicos diferentes. La combinación había creado lo que se puede llamar arquitectura indo-islámica, pero ésta era esencialmente una derivación de la tradición arquitectónica islámica desarrollada fuera de la India. Los edificios islámicos de todos los períodos son reconocibles inmediatamente, lo cual indica que el encuentro de las dos tradiciones no creó una nueva forma artística.

El mismo fenómeno general se observa en la música. La mezcla de la música india y la música de Arabia, Persia y Asia central tuvo como resultado la formación de unos estilos que serían distintivos del norte de la India, y totalmente diferentes de la música tradicional de la India meridional, la cual, seguramente, representa la forma musical original de la cultura india. El intercambio entre la creatividad india y la islámica produjo formas que existieron junto a los antiguos sistemas sin transformarlos.

El área cultural en que se produjeron los contactos cruciales fue la religión. Como ya se ha comentado, algunos han supuesto que la influencia del monoteísmo islámico se percibe en el riguroso monismo de Sankara, teólogo del siglo VIII. Sin embargo, las diferencias metafísicas entre los dos sistemas son tan radicales que no se puede tomar en consideración esa posibilidad. Más convincente es el argumento referente a la interacción de la mística y la devoción islámica e hindú. El desarrollo del *bhakti,* devoción extática a una deidad, es uno de los rasgos más interesantes de la historia religiosa del último período del sultanato, y se ha sugerido que estuvo íntima y causalmente relacionado con las enseñanzas místicas de los sūfī. Hay indicios, si bien muy tenues, de que mucho antes de este momento histórico, el sufismo había aprendido de la India una parte de sus prácticas. Por ejemplo, se supone que Bāyazīd de Bistam, sufita del siglo IX, estuvo influenciado por el misticismo indio[21]. Por tanto, se observa en el *bhakti* y en el sufismo una compleja relación de influencias hindúes originales y elementos islámicos que retornaron a la India y aquí dieron lugar a nuevas formas de creatividad religiosa.

El sufismo tuvo muchas posibilidades de incidir en el hinduismo. El famoso Muin-ud-dīn fundó su centro en Ajmer, la antigua capital de los pratīhāra, con el fin de realizar proselitismo. Su ejemplo fue muy imitado. Otros sufitas, considerando su principal función el fortalecimiento de la fe de los musulmanes, se establecieron en las ciudades del sultanato y de los reinos regionales. Otros se dedicaron a prácticas místicas para su propio beneficio espiritual, dirigiendo un apasionado amor hacia la deidad con la esperanza de que habría una respuesta. Entre éstos se encuentran Nizām-ud-dīn Auliya (1238-1325) y Nasr-ud-dīn Chiragh (m. en 1358), cuya religiosidad debió obtener la aprobación de los piadosos hindúes.

Pero, aunque se tengan en consideración las posibilidades de una interacción entre el sufismo y el *bhakti,* debe recordarse que la devoción *bhakti* tuvo sus raíces en fuentes hindúes que eran muy anteriores al surgimiento del Islam. Se tienen noticias de cultos centrados en la devoción a Siva y Viṣnú en los primeros siglos de la era cristiana. En los siglos posteriores los himnos de los santos tamil están movidos por un apasionado anhelo de comunicación con la divinidad.

Pero la importancia de la influencia islámica en la vida devocional hindú no se encontrará en la creación de nuevos movimientos, sino en la respuesta que engendró. Este fenómeno está claro en las enseñanzas de los tres poetas santos que vivieron al final del siglo XV, Kabīr, Guru Nānak y Chaitanya. Sus enseñanzas nos indican que la presencia islámica había impuesto en la India una conciencia de las diferencias religiosas que dio a su historia religiosa una nueva dimensión. Kabīr y Nānak intentaron incorporar algunas concepciones islámicas dentro de una estructura metafísica que era esencialmente hindú; Chaitanya reafirmó los valores más peculiares del hinduismo, deseando proteger la herencia religiosa hindú de la amenaza que para ella representaba el Islam.

Las fechas de nacimiento y muerte de Kabīr no se conocen con exactitud; sólo se sabe que murió hacia el año 1518. Durante su infancia fue educado en el islamismo y en su juventud parece que fue discípulo en primer lugar de un sūfī, Shaikh Taqqi, y después de un místico hindú, Rāmānanda. Esta herencia dual probablemente se refleja en un importante elemento de su doctrina: su insistencia en que la verdad no se encontrará en los ritos del hinduismo o del Islam. «He examinado las doctrinas religiosas de los musulmanes y de los hindúes, escribió, pero no abandonarán su fanatismo porque disfrutan con el sabor de éste en sus lenguas.» Atacó la existencia de las castas, pero no en nombre del principio del igua-

litarismo social, sino porque su existencia indicaba una dependencia a los factores externos al hombre. Los hombres son iguales porque están comprometidos en un común mundo de pecado. Kabīr decía a los hindúes:

> «Los dioses están hechos de piedra;
> el Ganges y el Jumna son agua;
> Rāma y Kṛṣna están muertos;
> no existe clan ni casta en el vientre materno...»

y a los musulmanes:

> «Si vuestro dios hubiera deseado la circuncisión,
> os hubiera enviado circuncidados al mundo...
> Oh Maulvi, ¿qué libros estás explicando?
> Charlas y parloteas día y noche,
> pero no has encontrado la religión verdadera.»

A musulmanes y a hindúes suplicaba:

> «Mirad en vuestro corazón;
> ahí encontraréis a Allāh y a Rāma» [22].

Su pensamiento estaba formulado en la metáfora primordial de la tradición hindú: el hombre está atado a la inacabable rueda de la existencia, está perdido en el mar de la existencia; solamente la devoción puede llevarle a lo alto para no caer de nuevo a este mundo de dolor. Por esta razón, Kabīr tuvo más influencia en los hindúes que en los musulmanes.

Guru Nānak (1469-1538), fundador del sikhismo, procedía de una familia hindú del Panjāb. Su deseo de que musulmanes e hindúes llegaran a un entendimiento religioso estaba basado en una apasionada convicción emocional de que los hombres necesitaban ofrecer a dios una adoración común. Sus presupuestos filosóficos se derivaban del hinduismo, pero la forma en que entendía las ideas del *karman* y de la reencarnación como expresiones de la voluntad divina, probablemente nos indique la influencia del Islam. El resultado de ello fue la importancia que dio a la combinación del culto y de las acciones piadosas, como camino de salvación. Los seguidores de Nānak constituyeron un movimiento de escasa importancia hasta que a finales del siglo XVII se consolidaron en una secta militante.

Chaitanya (1486-1533) ejemplifica un tipo de respuesta diferente a la presencia del islamismo. Kabīr y Nānak representan la respuesta de hombres que sintieron la presión del Islam,

lo cual requirió ciertos ajustes en las doctrinas y las prácticas existentes. Chaitanya, que vivió en el mismo período y seguramente fue consciente de la incidencia que tenía el islamismo, respondió a él exaltando los rasgos más característicos de la devoción hindú. En él no se encuentra la crítica a la casta y a la adoración de ídolos, tema que predomina en los otros dos; su interés se centró en el éxtasis místico que sigue a la adoración de la deidad. El amor a Kṛṣna y a Rāhdhā era la guía de su devoción, y a él y a sus seguidores se debe gran parte de la popularidad que el culto de Kṛṣna disfrutó en la India septentrional. Chaitanya se encuentra dentro de la corriente principal del hinduismo mucho más que Kabīr y Nānak.

Tulsīdās (c. 1532-1624), uno de los más influyentes de los santos *bhakti,* pertenece a un período posterior, pero su espiritualidad y su vocabulario religioso están firmemente enraizados en la metafísica hindú. Su gran poema, *Rām-carit-mānas,* expresa una apasionada devoción a Rāma mediante una reelaboración de la epopeya sánscrita de Valmiki, el *Rāmāyana.* Tulsīdās escribió en el hindú vernáculo conocido por el pueblo, y la enorme popularidad de su poema en toda la India septentrional fue el resultado de una tendencia del hinduismo que hasta llegó a usar el lenguaje popular como canónico. Es digno de mención el hecho de que, cuatro siglos después de dominio islámico, Tulsīdās no hiciese ninguna tentativa por defender el hinduismo frente al Islam en un poema que intentaba fortalece la fe hindú. Hay una referencia a los «yavana», la antigua palabra utilizada para designar a los griegos o extranjeros, que en este contexto puede significar musulmán; la inefable gracia de Rāma se demuestra en que incluso un yavana puede salvarse [23].

La experiencia religiosa como remedio a los dolores y sufrimientos de la vida es un tema constante en todos los grandes poetas místicos de la India medieval; y uno se siente muy inclinado a ver en ello la respuesta de un pueblo oprimido a las persecuciones de gobernantes extranjeros, y a la inseguridad de la guerra y de la violencia. Aunque en esa frase puede haber mucho de verdad, la experiencia religiosa india ha enfrentado el dolor y las inseguridades de la existencia humana con la creencia de que el descanso llega superando la situación social y política, no transformándola. Aquí está quizá la clave de la compleja interacción del hinduismo y el islamismo. En muchos aspectos culturales —música, arquitectura, costumbres— pudo haber un mutuo intercambio; pero en los niveles más profundos de la experiencia religiosa esa influencia no tuvo casi ninguna importancia. Ambas religiones crearon unos modos de pensamiento que eran vitales a sus estructuras metafísicas esen-

ciales y, puesto que había unas diferencias fundamentales en dichas estructuras, la derivación o el intercambio de conceptos fueron imposibles. Las mismas concepciones del mundo que permitieron el intercambio en ciertos aspectos lo impidieron en el asunto crucial de la religión. Por esta razón el encuentro de las dos creencias, para algunos, parece caracterizarse por la tolerancia y la interacción mutuas y, para otros, por un insalvable abismo de indiferencia y hostilidad. Esta interpretación, basada en las pruebas que quedan del período del sultanato de Delhi, se ve confirmada por los sucesos ocurridos durante el período mogol.

17. La fundación de un nuevo Imperio: Los mogoles

El control político ejercido por dinastías musulmanas en una gran parte de la India, así como la herencia que representaban tres siglos de cultura y religión islámica, hicieron posible la fundación de un nuevo imperio en el siglo XVI. Este imperio fue obra de una dinastía turca que realizó sus primeras conquistas indias bajo el mando de Bābur, el gobernante de Kābul, en 1526. Cuando Bābur entró en la India procedente de Afganistán seguía el precedente que desde hacía mucho tiempo habían establecido los miembros de sus clanes, y la conquista de Delhi fue en sí misma solamente un episodio de la historia dinástica del sultanato. Lo que a esta conquista dio especial significado fueron las brillantes realizaciones políticas y culturales de la dinastía en los siglos XVI y XVII.

Bābur era descendiente directo del gran conquistador mongol Tamerlán y, por su madre, era descendiente de Gengis Khan, pero él se consideró un turco chagatai. Había obtenido la jefatura de Ferghāna, pero después de ser expulsado de ella por los turcos uzbekos se había establecido como jefe en Kābul en el año 1504. Obtuvo el control de la zona montañosa cercana a la India y después, como muchos de sus predecesores en esta zona, se dirigió hacia el Panjāb. En 1526 derrotó a Ibrāhīm Lodī, sultán de Delhi, en Pānīpat, el histórico campo de batalla que defendía el acceso a Delhi y a la llanura gangética. Poco después cayeron Delhi y Agra (que se había convertido en capital del sultanato) y Bābur asumió en la gran mezquita de Delhi [1] el título del emperador del Indostán. La principal potencia que quedaba en el norte de la India era el reino de Rānā Sangrām Singh, gobernante rājput de Mewār, que había adquirido un gran poderío durante la decadencia del sultanato. Pero su derrota en 1527 acabó una vez más con la esperanza de que se produjera una vuelta a la hegemonía política hindú en la India septentrional. Dos años después toda la llanura gangética al este de Agra había sido arrebatada a los jefes musulmanes que controlaban estos territorios.

Cuando Bābur murió, en 1530, su imperio estaba formado por Afganistán, Panjāb y la llanura gangética hasta las fronteras de Bengala. Sin embargo, Bābur no había hecho ningún cambio sustancial en la organización administrativa, y su suce-

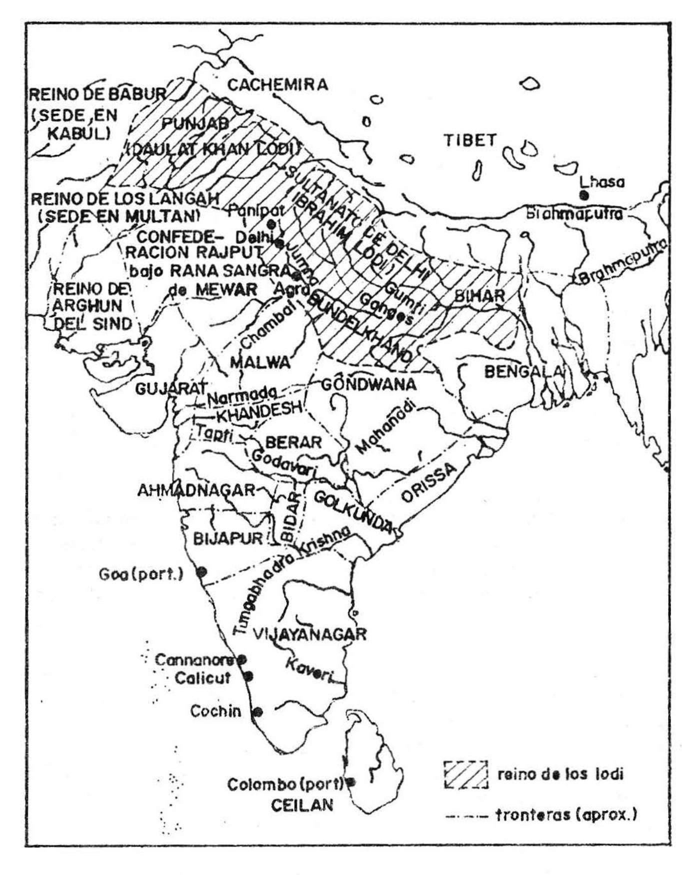


Fig. 12. La India en el año 1525.

sor, Humāyūn, perdió en muy pocos años una gran parte de su herencia. Su hermano, Kamrān, se apoderó de Afganistán; y Sher Shāh, gobernador afgano de Bihar, tomó los territorios indios.

Sher Shāh reinó desde 1540 hasta 1545, siendo este período uno de los más importantes de la historia india, ya que durante él se realizó un gran esfuerzo para centralizar el poder, lo que sirvió de base en muchas zonas para los posteriores éxitos de los mogoles. Sher Shāh sometió a los jefes afganos que se habían hecho autónomos en los reinados de los últimos sultanes de Delhi y fue soberano de toda la India septentrional. Se construyeron carreteras que unían el Panjāb, Bengala, la India central y Rājputāna con las regiones centrales del imperio. Se implantó un sistema de impuestos basado en cuidadosos informes sobre las tierras constituido por unas tasas fijas, sustituyéndose así el antiguo sistema de funcionarios locales que exigían a los campesinos tanto cuanto pudieran pagar. Se dividió el imperio en distritos, en los que gobernaban funcionarios enviados desde la capital. El sucesor de Sher Shāh, Islam Shāh (1545-1554), continuó el proceso de centralización y, según el historiador Badaunī, se hicieron públicas las normas «que se referían a los asuntos religiosos, políticos y fiscales, con una gran minuciosidad... y que deberían servir de guía a los funcionarios del estado». Estas regulaciones se basaban en la conveniencia administrativa y no tenían relación con la ley islámica [2]. Esta política fue adoptada después por los mogoles cuando volvieron a hacerse con el poder.

Humāyūn, hijo de Bābur, que había sido expulsado de la India por Sher Shāh, retornó con un pequeño ejército en 1555 para reconquistar el trono. En este tiempo el país sufría una de las hambres más severas que se recuerdan en la historia de la India, llegándose a practicar el canibalismo en la zona de Delhi. A la miseria del pueblo se añadió la guerra entre las dos facciones que se disputaban el poder y, de acuerdo con un cronista, «todo el país era un desierto y no quedaba ningún agricultor que cultivara el campo» [3]. Humāyūn consiguió el apoyo suficiente para capturar Delhi y Agra, pero fue asesinado en 1556, antes de hacerse con la mayor parte del país. Su hijo Akbar, que tenía entonces trece años, fue proclamado emperador, pero el título tenía poco significado, puesto que la mayoría de los jefes no le reconocían como soberano. Sin embargo, continuó usando el título con cierta base de realidad gracias, en gran medida, a su regente, Bairam Khān, hombre inteligente, cuya energía hizo posible realizar campañas contra los principales locales. A la caída del regente, se hicieron con el control

los familiares de Akbar por vía materna hasta que, finalmente, a la edad de veinte años, el joven emperador reafirmó su autoridad, convirtiéndose en el Gran Mogol de la leyenda y la historia.

I. POLITICA IMPERIAL DE AKBAR

El reinado de Akbar fue indudablemente una de las épocas más significativas de la historia india, pero su figura como rey ideal se debe en gran parte al genio de su amigo y biógrafo Abū'l-Fazl tanto como a la peculiar posición que ocupa en la moderna historiografía india [4]. En el período nacionalista fue considerado como el ejemplo de las virtudes de tolerancia que entonces parecían tan deseables, y, de igual modo que con Aśoka, se tiende hoy a alabarle de una manera tan excesiva que parece ya fuera de su propio tiempo y lugar. Al parecer fue un gobernante de gran inteligencia y ambición que ejerció una supervisión personal de todos los detalles de la administración. Por otra parte tuvo gran habilidad y buena suerte en la elección de sus colaboradores. Era consciente del carácter absoluto de la monarquía que había heredado, pero reconoció que la complejidad de la vida política india requería establecer compromisos con los grupos más influyentes del país.

En el momento en que Akbar se hizo con el control de la administración, su reino, con capital en Agra, comprendía el Panjāb, la llanura gangética hasta Allāhābad y unas zonas en la India central alrededor de Gwālior y Ajmer. Bengala, incluyendo Bihār y Orissa, estaba gobernada por una dinastía afgana. Los rājput controlaban la mayor parte de Rājputāna. Mālwa y Gujarāt eran estados musulmanes, al igual que los cinco sultanatos del Deccán (Bījāpur, Ahmadnagar, Berār, Bīdar y Golkunda). Al Sur, Vijayanagar estaba en decadencia, pero todavía tenía cierta importancia. Portugal llevaba medio siglo establecido en su base de Goa. Por tanto, en términos de poder, el estado de Akbar era uno más entre todos estos competidores, pero en cuanto que legado del sultanato de Delhi, él podía reivindicar un derecho de soberanía (que nunca fue reconocido) sobre varios reinos locales.

Parece que desde los primeros momentos Akbar estaba determinado a construir un reino poderoso, con una administración centralizada, que pudiera ejercer el control sobre los estados circundantes. Durante su reinado y los de sus sucesores del siguiente siglo y medio la centralización y la expansión fueron los motivos principales de la actividad política.

La aspiración a un fuerte poder centralizado significaba un rechazo explícito de la confederación de líderes militares poderosos que había constituido el sultanato de Delhi, y los éxitos y fracasos de los mogoles deben ser considerados en relación con los muchos intentos anteriores de los gobernantes para crear un poder central que pudiera ejercer su autoridad efectiva sobre la India. La definición que Akbar dio de la realeza, «una luz que emana de Dios, un rayo procedente del sol iluminador del mundo», ilustra el concepto de monarquía que él pretendió realizar. La visión imperial de Akbar de un reino que se extendiese desde Asia central hasta el sur de la India, sujeto a un emperador capaz de controlarlo totalmente, era análoga a la del antiguo ideal del *cakravartin,* el gobernante del mundo. Sus descripciones de las funciones y la autoridad del rey tienen una curiosa semejanza con el reino de rectitud y justicia soñado por Aśoka.

La política de expansión territorial significó una guerra casi continua con los reinos vecinos. Tan pronto como los territorios centrales pudieron considerarse seguros, la expansión comenzó en dirección Sur y Este. En 1564 se realizó con éxito un ataque a Gondwāna, el país montañoso situado al sur del Ganges. Los gond eran aborígenes, pero los dirigentes se consideraban descendientes de la antigua dinastía chandella, lo que nos indica la persistencia, después de siglos de presión islámica, de los linajes dirigentes regionales. El gobernante en la época del ataque de Akbar era una mujer, Rānī Durgāvatī, la cual en persona dirigió sus tropas a la batalla. Los acontecimientos posteriores nos ilustran en cierto modo acerca de la naturaleza de la expansión mogol. Akbar se apoderó del tesoro real de los gond, pero no intentó incorporar el aislado país montañoso a la estructura administrativa del imperio. Pocos años después fue nombrado gobernador del territorio un miembro de la familia dirigente, lo cual es una prueba de que el gobierno central no era capaz de administrarlo directamente.

Rājputāna presentaba unas dificultades especiales para Akbar, igual que había pasado a los anteriores gobernantes musulmanes. El movimiento expansionista hacia el Sur era imposible a menos que las grandes fortalezas de los jefes rājput estuvieran aseguradas, puesto que las rutas desde Delhi y Agra estarían siempre expuestas a sus ataques. Además, la presencia de reinos independientes tan cerca de la capital significaba la existencia de tentadores refugios para los cortesanos descontentos. Sin embargo, siempre había quedado claro que la conquista completa de estos territorios era una empresa extremadamente difícil. Esto hizo que Akbar tuviera respecto a esta zona una polí-

tica diferente de la practicada en otros lugares. Realizó guerras contra los jefes rājput pero, una vez derrotados, en lugar de destruirlos, estableció alianzas con ellos. Lo cual contrasta con su política en relación con los estados musulmanes, como los sultanatos de Mālwa o Gujarāt, donde los antiguos gobernantes fueron depuestos.

Todos los gobernantes musulmanes de la India se habían tenido que enfrentar al problema de lograr apoyo para su autoridad central, y la experiencia de los sultanes de Delhi indicaba que los turcos y otros líderes militares no se sentían inclinados a colaborar en la tarea de creación de un fuerte poder centralista. Las rebeliones contra su autoridad por parte de los mismos líderes militares que le habían colocado en el trono ya habían mostrado a Akbar cuán tenue era su base de apoyo. Khān-i-Zamān había sido nombrado gobernador del territorio de Jaunpur como recompensa por su papel dirigente en la restauración de Humāyūn y Akbar, pero se rebeló, en 1565, cuando se vio clara la política centralizadora de Akbar. En la sublevación estaba también implicada la lealtad tribal, ya que Khān-i-Zamān era uzbeko, y los uzbekos, de los que habían dependido los mogoles, estaban siendo sustituidos en la administración por persas y otros recién llegados.

Así, pues, las alianzas con los rājput deben ser consideradas en el contexto de la búsqueda realizada por Akbar para conseguir apoyo en su política dinástica. El primer jefe rājput importante que se sometió a él fue el rāja de Amber, que demostró su alianza con los mogoles enviando a una hija suya al harén real. Las uniones de Akbar con princesas rājput se han considerado normalmente como muestras de la tolerancia religiosa de Akbar y de su deseo de reconciliarse con sus súbditos hindúes, pero probablemente esta interpretación es errónea. Es probable que fuera un gesto de sumisión por parte de los jefes rājput y una garantía de fidelidad mediante lo que era, en efecto, posesión de rehenes por los mogoles. Sin embargo, la buena voluntad de Akbar de permitir a las mujeres hindúes continuar practicando su religión es un ejemplo de su característico liberalismo.

El uso de jefes rājput como generales de sus ejércitos fue en cierta medida análogo a la forma en que los británicos utilizaron posteriormente a los sikh. Desde entonces los rājput estuvieron directamente interesados en el éxito de las expediciones de los mogoles y en la continuación de la política de Akbar. Este, por su parte, recibió de esta manera el apoyo de jefes que ejercían un firme control sobre sus propios territorios y que le pusieron a su servicio no sólo su capacidad de jefes

militares, sino también contingentes de hombres cuya profesión era la guerra. De esta manera los rājput contrarrestaban la influencia de los comandantes turcos, que anteriormente habían debilitado el poder de los sultanes de Delhi. Por otra parte, no era probable que los rājput y los líderes musulmanes militares hicieran causa común contra los emperadores, mientras los mogoles proporcionaran a los rājput puestos que les reportaran poder y riqueza. Así, pues, el mantenimiento de la alianza con los rājput fue un elemento vital en la política mogol.

La política que Akbar siguió respecto a los rājput no fue dictada por un deseo de atraerse a las masas de campesinos, sino más bien de lograr alianzas con los jefes que querían pactar con él, como demostró la forma en que trató a Mewār. Su gran fortaleza de Chitōr era una amenaza para los mogoles en su avance hacia el Sur, y el gobernante se negó a pactar con Akbar. La fortaleza fue sitiada en 1567, ya que Akbar estaba decidido a que capturaría «ésta, la más poderosa fortaleza de Indostán para que en el futuro ninguna otra fortaleza ose resistirse al ejército imperial»[5]. Los defensores lucharon con un valor extraordinario, de acuerdo con el código del honor caballeresco de los rājput; las mujeres se prendieron fuego hasta morir cumpliendo el rito de *jauhar* y los hombres acometieron al enemigo fuera de las murallas para morir en combate. Después de la caída de la fortaleza, Akbar ordenó, como lección para otros focos de resistencia, una matanza general de los campesinos que habían ayudado a la defensa, y de esta manera fueron exterminados 30.000 de ellos[6]. El gobernante de Chitōr, Rānā Udai Singh, había huido a las montañas antes de que se realizara el ataque de Akbar y los historiadores posteriores, aceptando el romántico código del honor caballeresco, han condenado su acción como una cobardía. Pero, puesto que de esta manera fue posible la continuación de la resistencia de Mewār contra los mogoles, dicho acto puede también considerarse como una adecuada medida de precaución. Rānā Pratāp Singh, hijo de Udai Singh, se enfrentó durante veinticinco años a las tropas imperiales, mandadas por generales rājput.

Después de conquistar la fortaleza que controlaba las rutas del Sur, Akbar se dirigió contra el rico reino musulmán de Gujarāt. Aunque Akbar y sus cronistas justificaron esta guerra en el sentido de que la breve incursión de Humāyūn en esta zona daba a los mogoles un cierto derecho a su posesión, seguramente hay que buscar la razón más convincente en las propias palabras de Akbar de que «un monarca debe estar siempre dispuesto a la conquista, pues de otra manera sus vecinos se levantarán en armas contra él»[7]. Esta máxima, tan rememora-

dora del *Arthaśāstra* de Kauṭalya, indica la situación política en que se encontraba la India: la dinastía mogol nunca se encontraría segura mientras el sultanato creado en el siglo XV sobreviviese. La riqueza de Gujarāt era un incentivo más para su conquista; su capital, Ahmadābād, era una de las ciudades comerciales más ricas de la India y sus puertos eran, desde hacía mucho tiempo, centros de intercambio con el Oriente medio. Este comercio había disminuido después de que los portugueses se hicieron con el control de los mares, pero era importante todavía, y algunos puertos, como Cambay, eran puntos de distribución de los productos indios enviados hacia Goa y hacia otros puertos portugueses para ser embarcados. Los productos principales de este comercio de exportación eran la seda y el algodón, textiles, joyería y drogas.

El estudio de las dos campañas por las que Akbar conquistó Gujarāt nos revelan claramente los métodos utilizados por este caudillo, así como la situación política de este período. Durante la primera campaña, en 1572, hubo pocos combates al haberse sometido a Akbar, espontáneamente, gran número de jefes. Pero, tan pronto como él abandonó la región, algunos miembros de la familia Mirzā, que eran parientes lejanos suyos, se rebelaron contra los funcionarios que había dejado en el país. En 1573 se llevó a cabo una segunda campaña, y esta vez Akbar ordenó que se levantara una pirámide con dos mil calaveras para que sirviera de recuerdo de la suerte que habían corrido los rebeldes. La administración de la provincia dependió directamente de la corte imperial, y el cobro de los impuestos fue reorganizado por Todar Mall, funcionario hindú y uno de los ayudantes más efectivos de Akbar en el proceso de racionalización y centralización de la estructura imperial. Podemos hacernos una idea de las consecuencias de esta reforma y de la importancia que Gujarāt tuvo dentro del imperio, por la cantidad anual que, después de haberse pagado los gastos de la administración provincial, Gujarāt aportaba al tesoro central: cinco millones de rupias.

El cobro de esa cantidad en los territorios recién conquistados hizo posible la continuación de la expansión. En algunas zonas de Bengala gobernaban desde el siglo XII los musulmanes, pero el control que Delhi había ejercido sobre estas zonas fue esporádico e inseguro. Cuando Akbar comienza la guerra contra su gobernante, en 1576, estos territorios llevaban ya dos siglos de independencia. Su soberano, Daud Khān, aunque fue derrotado, es nombrado gobernador de Orissa, pero cuando mostró intenciones de volver a hacerse con el poder, fue degollado. Entonces se incorporó Bengala al imperio y de nuevo Todar

Mall se dedicó a la creación de un sistema de impuestos que proporcionara el máximo posible al tesoro imperial.

Bengala fue la última gran conquista territorial de Akbar, pero esto no significa que la guerra finalizara. Hubo numerosos levantamientos, incluyendo uno que se produjo en Bengala en 1580 y que estaba dirigido por jefes y líderes militares locales, lo que indica cómo el proceso centralizador no había sido particularmente efectivo en la destrucción de las bases de poder de las provincias lejanas. Los líderes islámicos, irritados por la creciente heterodoxia de Akbar, apoyaron a los rebeldes, con lo que fue mayor la intensidad de la lucha. Hasta 1584 no se restableció el control imperial sobre la mayor parte del territorio. Durante este mismo período el antiguo soberano de Gujarāt dirigió un movimiento rebelde que tardó ocho años en ser sofocado. Podemos comprender algo de lo que estas sublevaciones significaron para el país gracias a la observación casual del historiador Nizām-ud-dīn Ahmed, oficial del ejército imperial: «Incendiamos y destruimos las ciudades de Kari y Kataria, conseguimos un enorme botín y, después de saquear y destruir casi trescientas aldeas en el curso de tres días, volvimos a cruzar el Rann...» [8]. En otro pasaje el soldado historiador habla de «motines ocurridos» entre los grassia y los koli, de manera que parece claro que los problemas de los mogoles no provenían solamente de los funcionarios rebeldes. Los grassia y los koli eran grupos tribales cuyos ataques a las tropas gubernamentales pudieron haber sido emprendidos solamente por el deseo de botín, pero es muy probable que dichos ataques expresaran una general hostilidad hacia el intento de imponer nuevas formas de gobierno.

En la frontera noroeste las fuerzas imperiales estaban también dedicadas a sofocar los levantamientos de varios reyes. La creación de un poderoso reino en Asia central bajo la dirección del uzbeko Abdullah Khān representaba una amenaza para el Panjāb, y Akbar trasladó a Lahore la capital de su imperio desde 1585 hasta 1598. Desde aquí dirigía las operaciones militares contra las regiones montañosas. Otra causa de desórdenes fue la aparición del líder religioso Bāyazīd, que había fundado una secta conocida por el nombre de Roshniyā, «los iluminados». Los miembros de esta secta rechazaban el *Corán* y creían en el derecho a apoderarse de todas las propiedades de quienes no formaban parte de la secta. Los grupos de sectas eran muy numerosos en la India en esta época, pero nunca se ha analizado detalladamente su significación social. Parece que eran semejantes en muchos sentidos a las sectas protestantes radicales de la Inglaterra de tiempos de Cromwell, y quizá representen en

cierta manera una tentativa de los grupos marginados por participar en la prosperidad general de la comunidad islámica. Generalmente, sin embargo, eran los portavoces de una ideología islámica purificada, en contra de lo que ellos consideraban corrupciones e innovaciones de los líderes musulmanes en la India [9].

La muerte del líder uzbeko Abdullah Khān en 1598 permitió a Akbar dedicar de nuevo toda su atención a la expansión en la India peninsular. La riqueza de los sultanatos del Deccán hacía atractiva su conquista, y su negativa a reconocer la soberanía de Akbar había dado a veces ocasión a las tropas imperiales de atacarlos. Más allá de los sultanatos se hallaban las bases portuguesas en la costa occidental y el deseo de destruirlas era un incentivo más para la conquista [10]. Ahmadnagar, el sultanato de más fácil acceso para las tropas mogoles, fue el primero que se atacó, pero, aunque su capital estuvo sitiada desde 1595, hasta el año 1600 no se consiguió su conquista. Incluso después de este éxito, la victoria no fue completa, pues, si bien Akbar se anexionó Ahmadnagar y el estado vecino de Khāndesh, el poder efectivo del gobierno central sobre estos territorios fue muy débil. Pero, al menos de forma nominal, el imperio mogol se extendía profundamente en la India central y occidental, y el hecho de que tuviera fronteras comunes con los grandes estados de Bījāpur y Golkunda hizo que fueran inevitables nuevas guerras. Sin embargo, éstas serían las últimas conquistas de Akbar, que murió en 1605, legando a su hijo (que tomó el título de Jahāngīr) un imperio que se extendía desde Kābul hasta el río Godāvarī, y desde las costas de Gujarāt hasta el Brahmaputra. Solamente los maurya en el siglo IV a. C. y los tughluq en el siglo XIII habían dominado sobre un reino indio tan grande, pero ninguna de las dos dinastías había logrado la centralización administrativa de Akbar, mediante la que tuvo un control efectivo de casi todos los territorios comprendidos en los confines de su imperio.

II. EL SISTEMA ADMINISTRATIVO MOGOL

Una gran parte del éxito de Akbar debe atribuirse al eficaz sistema de impuestos que fue aplicado en las regiones centrales del imperio. Todos los gobernantes musulmanes de la India que aspiraron a algo más que la mera ocupación militar se preocuparon por la creación de sistemas tributarios que les permitiesen cobrar los impuestos de las tierras de una manera regular y ordenada. Antes de penetrar en la India, la mayoría

de los conquistadores probablemente tenían la imagen de ella que tenía Bābur, esto es que el principal valor de la India era ser «un extenso país dotado de cantidades enormes de oro y plata»[11], pero pronto descubrieron que, en realidad, la riqueza de la India residía principalmente en el excedente de su producción agrícola. Si la dinastía mogol logró mantener el control de sus vastos territorios, se debió, en gran medida, al sistema fiscal creado durante el reinado de Akbar y que proporcionó los grandes recursos necesarios para el mantenimiento de las instituciones imperiales. Este importante logro fue producto de muchos factores, entre los que debe incluirse el interés personal de Akbar hacia los problemas técnicos que conllevaba la obra de cobrar las rentas públicas, su capacidad para elegir funcionarios y su capacidad para imponer la paz en las regiones más productivas del imperio. Pero, previamente a todo esto hay que considerar la obra que había realizado Sher Shāh después de expulsar a Humāyūn de la India, ya que su sistema tributario en la región Delhi-Agra fue el que los funcionarios de Akbar tomaron como ejemplo y el que, con algunas modificaciones, extendieron a otras zonas.

Una de las primeras medidas adoptadas por los funcionarios de Akbar para reformar el sistema fiscal fue la de reclamar para la corona la mayor cantidad posible de aquellas tierras que habían sido dadas en feudo. El pago a los funcionarios y la recompensa a los favoritos con *jāgīr* o concesiones de tierras, no excluía necesariamente el cobro de la renta por el tesoro real, pero en la práctica el tesoro solamente recibía una pequeña parte de los impuestos. Sin embargo, mientras que la política de recuperar las tierras donadas en *jāgīr* se siguió con vigor en los territorios centrales del imperio, dicha política no se aplicó en Gujarāt ni en Bengala, ni fue tampoco muy duradera. Akbar comprendió, igual que sus predecesores, que la manera más fácil de pagar a sus funcionarios era asignándoles parte de las rentas públicas, incluso aunque ello significara una disminución de éstas y frecuentemente favoreciera la formación de centros de poder local.

Pero, cualquiera que fuese la forma en que se cobraran los impuestos, era importante que el gobierno hubiera calculado de manera razonablemente precisa la cantidad de lo que se esperaba percibir cada año. Esto hizo que fuera esencial reunir datos detallados sobre la tierra cultivada, y la realización de estos informes fue una de las obras más importantes del reinado de Akbar. En este aspecto, como en otros, la administración fiscal de Sher Shāh se había anticipado al sistema de Akbar, pero éste era más complejo y detallado. El catastro

de Akbar constaba de una clasificación de los diferentes tipos de suelos, las cosechas que en ellos crecían y su producción. Sobre la base de esta información se fijaba el impuesto exigido. Este tributo equivalía, por término medio, a un tercio de la cosecha y se pagaba en moneda local. Aunque estos cálculos no podían ser muy precisos, dadas las grandes variaciones de los suelos según las localidades, eran, en cambio, muy superiores a todos los sistemas anteriores, ya que permitían realizar estimaciones de la cantidad que se recogería con los impuestos. La parte exigida era alta, pero se basaba en la teoría de que se debía dejar al cultivador solamente lo necesario para su subsistencia, y para el campesino representaba incluso una cierta seguridad en comparación con las exorbitantes y fluctuantes cantidades que anteriormente le exigían los cobradores de impuestos [12].

Junto a esos nuevos métodos de fijar las rentas de las tierras, la reforma fiscal comprendía también la abolición de muchos impuestos locales; entre los que fueron abolidos en 1579 se encontraba el *jizya* o capitación [13]. La abolición de éste ha sido considerada como parte de la política tolerante y conciliadora de Akbar, pero, desde el punto de vista administrativo, era más simple y más efectiva la imposición de un único impuesto sobre la tierra que el cobro de numerosas tasas especiales. El nuevo impuesto sobre las tierras fue probablemente el máximo que se podía imponer sin que los cultivadores las abandonaran y, el hecho de que se aboliera el *jizya* significa que se tenía en cuenta la magnitud del impuesto y sus posibles repercusiones. Como resultado del nuevo sistema aumentaron los recursos financieros del gobierno y se acentuó la integración de las tierras del imperio dentro de un sistema administrativo común.

La reorganización de la estructura de los gobiernos provinciales hacia 1580 estuvo estrechamente relacionada con las reformas de las rentas públicas. El imperio se dividió en doce *subah,* o provincias, y éstas a su vez fueron divididas en *sarkār,* o distritos, y éstos en *paraganā,* o subdistritos. Un conjunto jerárquico de funcionarios informaba a través del jefe provincial de impuestos, el *diwān,* al gobierno central. En una situación paralela a la de estos funcionarios encargados de la fiscalización existía una administración general cuya función era la de mantener el orden y la ley. A la cabeza de esta estructura provincial estaba un gobernador que tenía el control de las fuerzas militares.

El sistema administrativo estaba estrechamente ligado por otra parte a la estructura militar del imperio. Todos los altos

cargos eran designados *mansabdār*, es decir, con rango de oficiales. Había treinta y tres grados de *mansabdār*, y la asignación a cada uno de ellos dependía del número de jinetes que el titular del cargo debía poner a disposición del emperador en caso de guerra. Desde el *mansabdār* de 10.000 jinetes, rango que estaba reservado a los príncipes de sangre real, la jerarquía descendía hasta el *mansabdār* de 10 jinetes. Los *mansabdār* recibían una cantidad de dinero de acuerdo con el rango y con la cual debían pagar a su contingente de tropa. Pero el rango a veces tenía un valor puramente honorífico y pocos *mansabdār* podían verdaderamente organizar y mantener el número de jinetes que su grado requería. Pero así era el sistema sobre el que se basaba el ejército mogol. Un ejército que era un mosaico de singular unidad, y que se movilizaba en cuanto fuese preciso. Los jefes rājput organizaban también tropas para controlar sus territorios. Además de estos contingentes organizados por sus comandantes, existía un pequeño ejército permanente, formado sobre todo por la caballería, por la que los turcos tuvieron siempre una predilección especial. Estas tropas constituyeron en la mayor parte de las campañas de Akbar el cuerpo de asalto; su número era sorprendentemente pequeño, probablemente no superaba los 45.000 jinetes. La artillería de Akbar era en cambio muy pobre y, a pesar de los grandes esfuerzos realizados para mejorarla, sus cañones eran más notables por su gran tamaño que por su eficacia. Akbar percibía la superioridad de la artillería europea, e intentó que los portugueses le suministraran piezas, pero se negaron; probablemente se daban cuenta de que serían usadas en su contra o contra los sultanatos del Deccán, especie de pantalla protectora de sus posesiones.

III. POLITICA RELIGIOSA DE AKBAR

Ningún aspecto de la política de Akbar ha motivado más controversias que su actitud respecto a la religión, y ello a causa de su peculiar importancia en cuanto a la situación histórica de la India en el siglo XX, cuando las relaciones entre hindúes y musulmanes se han convertido en un asunto de trascendental importancia. En este aspecto surgen tres cuestiones diferentes. Una se refiere a su experiencia religiosa personal; otra, que ha sido apasionadamente discutida, es si renunció o no al islamismo; la tercera es el significado y motivación de su política en relación con sus súbditos hindúes. Las dos primeras son de mayor importancia para sus biógrafos que para

el historiador, pero todo parece probar que, desde muy joven, Akbar se sintió atraído por las formas místicas de expresión religiosa. Esto le llevó en primer lugar a interesarse por los escritores sūfī persas y, después, por el misticismo hindú. Que experimentó algo parecido a lo que se describe en la literatura mística como «la oscura noche del alma» parece desprenderse de su frase de que, en cierta ocasión, cuando «su corazón estaba cansado del peso de la vida, entre el sueño y la vigilia, se le apareció una extraña visión» que dio un gran consuelo a su espíritu. Toda su vida pareció estar dedicada a la búsqueda de la verdad, y en ello tendrían origen dos elementos característicos de su reinado. Uno fue la institución de discusiones religiosas en su palacio de Fathpur Sīkrī, donde musulmanes, hindúes, parsis, jainistas y cristianos discutían entre sí acerca de la verdad de sus religiones. El otro fue el surgimiento de una singular religión ecléctica, conocida como el Dīn-i-Ilāhī, que normalmente se traduce por «fe divina». Doctrinalmente el nuevo credo se inspiró mucho en fuentes sūfī, pero estaba revestido con un ritual que tenía su origen en la religión de Zoroastro, particularmente en la importancia fundamental que se daba a la adoración del Sol. El énfasis que se daba a la abstención de comer carne de animales y la práctica vegetariana recuerdan inmediatamente a Aśoka. Si bien es muy poco probable que Akbar conociera algo acerca de su gran predecesor, existe una marcada semejanza entre los edictos de Aśoka y algunas frases de Akbar, como «si no fuera porque pienso en la dificultad de hallar subsistencias, prohibiría a los hombres comer carne». El Dīn-i-Ilāhī permaneció confinado al círculo de amigos íntimos de Akbar, pero probablemente él había pensado convertirlo en algo común a todos los hombres, finalizando así «la diversidad de sectas y de credos», de la que en una ocasión se quejaba [14]. El interés de Akbar por otras religiones, la creación del Dīn-i-Ilāhī y su favoritismo hacia los hindúes han hecho que los estudiosos coetáneos y de tiempos posteriores llegaran a la conclusión de que Akbar dejó de ser musulmán hacia la mitad de su reinado. Pero en la discusión se trata de la definición de «musulmán», y para los musulmanes ortodoxos no hay duda de que Abkar fue un apóstata. El fundamentalismo religioso tiene sus propios cánones de juicio, y decir de un hombre que no fue un musulmán era una manera de decir que no obedeció los preceptos que la ortodoxia considera de importancia especial; la diferencia entre el que se ha desviado algo de la fe y el que está totalmente fuera de ella, quizás, a veces, no es clara en la polémica, pero siempre

se reconoce. Según lo que Akbar entendía por religión él era musulmán, y parece que siempre se consideró como tal.

El tercer problema, la cuestión de la actitud de Akbar hacia sus súbditos hindúes es explicable haciendo referencia a aquellos aspectos de su política relacionados con los intereses religiosos musulmanes e hindúes. La tolerancia que caracterizó su política oficial tuvo su origen, como en muchas otras sociedades, en primer lugar por el valor que la verdad religiosa tenía para los responsables de organizar el poder. La historia religiosa de Akbar indica que no consideró al islamismo, tal como lo exponían los líderes ortodoxos, como un estado final de verdad del que dependía la salvación. Desde esta premisa es posible que Akbar llegara a la conclusión de que haciendo cualquier modificación en la actitud que había sido, por lo menos formalmente, común a los gobernantes musulmanes de la India, lograría más fácilmente su propósito fundamental de crear un gobierno fuerte centralizado. Esto le llevó a tomar medidas que fueron muy discutidas, como el decreto de 1579, en el que se declaraba que, si se formulaba una cuestión religiosa y los *ulama* (teólogos musulmanes) disentían acerca de cómo solucionarla, el emperador podría adoptar cualquiera de las opiniones surgidas en la controversia que él considerase como más beneficiosa para el pueblo. Si bien esta medida no era un «decreto de infalibilidad» y es verdad que, en la práctica, no iba mucho más lejos de lo que el sentido común dictaba, su formulación señaló un alejamiento incluso de la dependencia formal respecto al consenso de los *ulama,* cuya opinión inevitablemente se hizo menos importante para el gobierno del imperio. Otras medidas eran contrarias a los viejos intereses islámicos, aunque realmente no lo fueran a la doctrina. Una de ellas fue el uso de un calendario solar en lugar del año lunar basado en la hégira. Otra fue la revocación de las concesiones hechas a los líderes religiosos. Y una tercera la introducción en las ceremonias de la corte de una forma ritual que exigía una profunda inclinación de los cortesanos ante el emperador. Esta última suscitó una particular aversión en los musulmanes más ortodoxos.

Por otra parte, además de esas medidas que parecían disminuir el poder del Islam, se dictaron otras que favorecieron a los hindúes. La más significativa fue la abolición del *jizya,* pero hubo otras medidas, tales como el permiso para construir y reparar los templos hindúes, para adorar públicamente a los ídolos y para hacer peregrinaje sin pago de ningún impuesto, que provocaron la ira de los musulmanes ortodoxos. De tipo diferente fue el empleo de generales rājput en el ejército y

de numerosos funcionarios hindúes en la administración, sobre todo en el departamento financiero. Pero considerar estas medidas principalmente como expresión de tolerancia religiosa hacia el hinduismo, sería tan erróneo como considerar las acciones relacionadas con los musulmanes como persecución del Islam. Su elección de guerreros rājput para combatir a otros rājput, por ejemplo, difícilmente puede tomarse por tolerancia; por el contrario, es una muestra de la astucia con que el emperador utilizó las ambiciones de sus súbditos para lograr la integración del imperio. Lo mismo se puede decir del empleo de funcionarios hindúes en las finanzas, algunos de prestigio, como Todar Mall. De la misma manera que todos los gobernantes turcos, Akbar tenía por costumbre utilizar todos los talentos de que dispusiera. Por tanto, un general o un ministro era tan instrumento del soberano como el más servil de los criados, y su religión no tenía importancia.

Una medida del éxito de la política de Akbar fue el asentamiento de las bases de una estructura administrativa que conservó el poder imperial hasta más de un siglo después de la muerte de Akbar (1605). Fue una realización que no ha tenido paralelo en la historia india y en la que, por lo que podemos deducir de los testimonios, su energía y sus características personales fueron un factor decisivo. Ninguno de sus sucesores le igualó en su capacidad para afrontar creadoramente la complejidad de la vida política india y, sin embargo, el imperio continuó expansionándose todavía durante un siglo más. Incluso después de otro siglo en que el imperio entró en decadencia y disolución, el recuerdo del poderío del emperador mogol pudo todavía conmover la imaginación del pueblo, como demostró la gran insurrección de 1857.

18. Apogeo y declive del Imperio mogol.

I. CONSOLIDACION Y EXPANSION

Durante el reinado del hijo de Akbar, Jahāngīr (1605-1627), se realizaron pocas modificaciones esenciales en la política del imperio y no se logró ninguna adquisición territorial importante. Sin embargo, parece que se continuó la labor de centralización, ya que el gobierno imperial logró reprimir las rebeliones que contra él se produjeron, lo cual, referido a un gobierno indio, prueba que ejercía una autoridad efectiva. Los jefes afganos establecidos en Bengala, que habían conservado un considerable poder a pesar de las campañas de Akbar, se sublevaron contra el gobernador mogol en 1612, pero fueron derrotados por el ejército imperial. La mayor integración de Bengala dentro de la estructura administrativa general hizo disminuir la importancia de los antiguos centros de poder y, a causa de su riqueza agrícola, Bengala se convirtió en una provincia de importancia vital para el imperio. En Rājputāna se logró una importante victoria sobre los jefes rājput de Mewār, que se resistían a los mogoles desde los primeros años del reinado de Akbar. En el Sur se continuó presionando sobre los sultanatos del Deccán, que consiguieron, sin embargo, conservar su independencia. Una importante adquisición para el imperio fue la conquista del fuerte de Kāngra, en las montañas del noroeste del Panjāb; como Jahāngīr señaló con orgullo «desde el tiempo en que la voz del Islam y el sonido de la religión de Mahoma llegaron a Indostán, ninguno de los poderosos sultanes había logrado la victoria en este lugar». Para demostrar su gratitud mandó sacrificar una vaca en la fortaleza y que en ésta se construyera una mezquita [1].

Durante la mayor parte de su reinado Jahāngir ejerció muy poco control sobre los asuntos de estado. Sus memorias le muestran como un hombre de una desacostumbrada sensibilidad para la belleza natural, pero, al mismo tiempo, como intemperante e indolente, por lo que el poder estuvo, en realidad, en manos de su hábil esposa, Nūr Jahān, y de sus parientes persas. En términos políticos, esto significó la ascendencia en la corte de la que fue conocida por facción iraní a expensas de los otros dos grupos que, desde hacía mucho tiempo, competían por tener influencia en los asuntos imperiales. Uno de

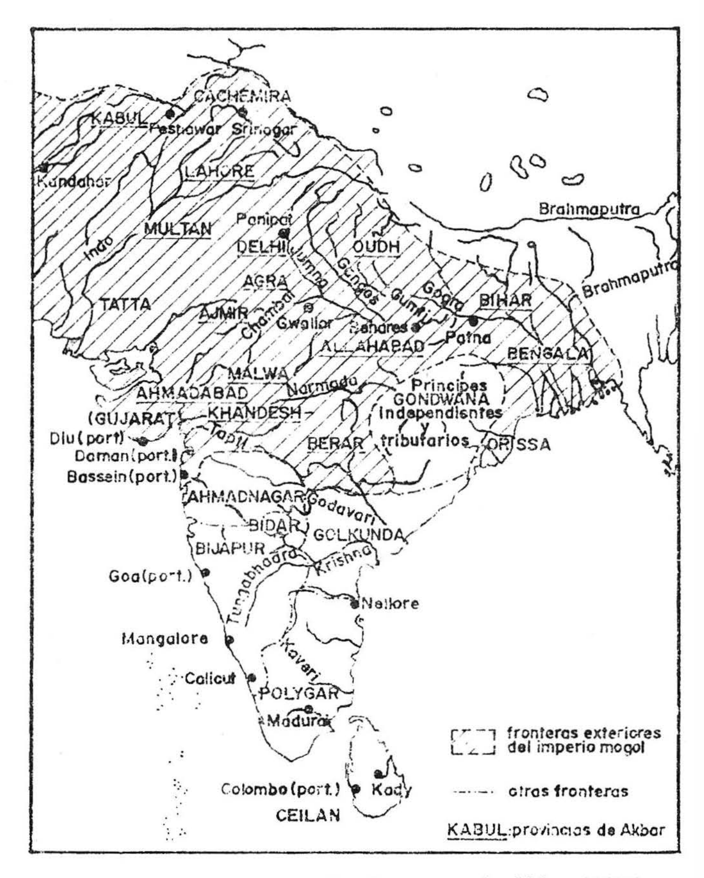


Fig. 13. El Imperio mogol a la muerte de Akbar (1605).

ellos estaba formado por indios musulmanes, cuyos antepasados habían residido desde hacía tiempo en la India o eran conversos, y de hindúes como Todar Mall. El otro grupo era conocido como los «turānī», turcos de varios tipos que habían llegado a la India con los mongoles o antes. El predominio de los iraníes se reflejó en una afluencia de sabios, artistas y soldados procedentes de Persia.

Durante el reinado de Shāh Jahān (1627-1658), hijo y sucesor de Jahāngīr, las fronteras del imperio, que habían permanecido estables durante una generación, fueron una vez más ampliadas. Desde hacía mucho tiempo la adquisición de los sultanatos del Deccán había sido uno de los objetivos de la política mogol y en esta época se continuó la lucha para lograrlo. Khāndesh, que había sido conquistado por Akbar, continuó bajo el control imperial, pero Ahmadnagar se había hecho independiente. Golkunda y Bījāpur nunca habían reconocido, a pesar de las presiones diplomáticas y militares, al emperador mogol, si bien en algunas ocasiones habían enviado ricos regalos a la corte imperial. Pero finalmente hubieron de someterse, como consecuencia de los fuertes ataques mogoles, que coincidieron con un hambre espantosa que desvastó el Deccán desde 1630 hasta 1632, y con problemas internos de la dinastía. Ahmadnagar fue conquistado en 1633, y tres años más tarde Golkunda y Bījāpur reconocieron formalmente la soberanía del emperador y se comprometiron a pagarle tributo. Las relaciones con Golkunda y Bījāpur fueron complicadas debido al hecho de que sus gobernantes eran miembros de la secta chiita, mientras que los mogoles eran sunnitas. Por otra parte, los estrechos vínculos que unían a los sultanes y a la corte persa no solamente reflejaban la afinidad religiosa, sino también la esperanza de que Persia ayudaría a los sultanatos en contra de los ataques mogoles, y dichos vínculos fueron un factor más que influyó en el deseo de los emperadores por someter a los sultanes a su control.

En la mayor parte del reinado de Shāh Jahān la administración de los territorios realmente anexionados al imperio y las relaciones con los estados tributarios (Bījāpur y Golkunda) estuvieron en manos de su hijo, Aurangzeb, cuyas posteriores actividades como emperador estarían caracterizadas por la política que llevó a cabo en el Deccán. Como gobernador de los territorios anexionados introdujo el sistema de impuestos que había servido de base a la administración de Akbar en el Norte. Pero las cantidades que se recolectaban de esta manera no eran suficientes para sufragar los gastos que se derivaban de la ocupación y control militares, por lo cual la continua de-

manda de recursos del Norte para pagar la expansión en el Sur se convirtió en un rasgo perenne del gobierno mogol y es ésta una de las causas que explican su fracaso.

En las fronteras septentrionales la política exterior de Shāh Jahān tuvo menos éxito que en el Sur. Los persas volvieron a hacerse con la región de Kandāhār, que Akbar les había conquistado. Se realizó un intento de revivir los pretendidos derechos de los mogoles a la posesión de sus antiguos territorios en Asia central; al principio se lograron algunas victorias contra los jefes uzbekos que controlaban Bujara, pero a los generales mogoles les faltaron voluntad y recursos para asegurar sus líneas de abastecimiento, y tuvieron que retirarse. Los mogoles descubrieron (igual que los británicos en el siglo XIX) que mientras que el movimiento desde la India hacia las montañas era relativamente fácil, extraordinariamente difícil era, en cambio, mantener guarniciones, y mucho más administrar el territorio.

A la vez que la política expansionista del gobierno de Shāh Jahān fue esencialmente una continuación de la de Akbar, la actitud oficial respecto a la diversidad religiosa del imperio parece que sufrió una considerable revisión. Para el reinado de Shāh Jahān faltan testimonios y memorias del tipo de las existentes sobre el reinado de Akbar, que iluminan muchas facetas del problema religioso, pero hay pruebas suficientes para pensar que volvió a resurgir la idea de que el poder imperial era de naturaleza islámica. Esto probablemente refleja una intención totalmente consciente de transformar la política religiosa iniciada por Akbar y que siguió casi sin cambios su hijo Jahāngīr. Una posible explicación de este hecho sería la disminución de la influencia persa, como resultado de los cambios producidos entre los personajes de la corte y del antagonismo entre los gobernantes persas y los mogoles, consecuencia de las luchas llevadas a cabo contra Kandāhār y los sultanatos del Deccán. Puesto que los persas eran chiitas, la importancia que se dio a la ortodoxia sunnita en la corte de Shāh Jahān pudo tener matices políticos. Todo esto son suposiciones, pero no hay duda acerca de las muchas maneras en que se expresó la fidelidad al islamismo. Así, el profundo saludo respetuoso o postración ante el emperador que Akbar había introducido como parte del ceremonial cortesano y que tanto disgustaba a los musulmanes ortodoxos, fue abolido; en la corte se celebraron las fiestas musulmanas con un gran entusiasmo; el derecho de realizar proselitismo fue negado a los cristianos y a los hindúes, a la vez que se concedían favores a los que se convertían al islamismo. Como parte de esta ac-

titud general se dio nuevo vigor a las leyes islámicas contra la blasfemia. Y en este sentido es significativo el hecho de que un gran número de los casos de ejecución por blasfemia contra el Profeta, y de los ejemplos de destrucción de templos, se produjeran en las zonas gobernadas por Aurangzeb. La persecución activa tomó la forma de nuevas destrucciones de templos hindúes, pero esto fue esporádico y, generalmente, se produjo como respuesta a actividades rebeldes por parte de los jefes locales o como expresión de un excesivo celo de algunos gobernadores. Y hay que tener siempre muy en cuenta, al estimar la significación de destrucciones de templos y otras formas de persecución religiosa, el hecho de que, virtualmente, toda nuestra información procede de fuentes musulmanas.

Pero, a pesar de haberse acentuado el carácter islámico del estado, los hindúes continuaron ocupando en gran número los altos puestos de la administración. Al comienzo del reinado se promulgó una orden que afirmaba que sólo se nombraría para cargos a los musulmanes, pero evidentemente, en la práctica no fue posible cumplir en absoluto esta orden. Al final del reinado, el veinte por ciento de los *mansabdār,* a cuyo mando había más de mil hombres, eran hindúes, en contraposición al ocho por ciento en el año décimo del reinado[2]. Los rājput continuaron ocupando altos puestos en el ejército, si bien para comprender la significación de este hecho hay que tener en cuenta la naturaleza de las fuerzas militares mogoles. Los comandantes rājput eran, en la mayoría de los casos, esencialmente jefes tributarios que conducían a sus hombres al combate cuando se les necesitaba. Se les puede considerar como subordinados tributarios cumpliendo con una obligación o quizás, de manera más realista, como mercenarios cuya profesión era la guerra. Y esto es cierto no sólo referido a los jefes rājput del Norte, sino también a los maratos, el otro grupo militar que alcanzó gran importancia a finales del siglo XVII. Como ejemplo se puede analizar la vida de Shāhjī, el padre de Sivājī; había servido como comandante en los ejércitos de Ahmadnagar y de Bījāpur, pero en 1630 se alió con los mogoles, cuando éstos estaban atacando a los sultanatos del Deccán. Los hindúes también siguieron siendo empleados durante todo el período en altos puestos de la administración financiera. En un determinado momento, cuatro de los *diwān* provinciales eran hindúes.

Si faltan testimonios históricos que hubieran posibilitado un análisis detallado de la situación interna de la India en el reinado de Shāh Jahān, los restos materiales, por el contrario, son tan sorprendentes que nos permiten llegar a la conclusión de que en ningún otro período existieron allí tantas edificaciones arquitectónicas de tan alto valor artístico. En su pasión constructora Shāh Jahān siguió el ejemplo, no sólo de sus inmediatos antecesores dinásticos, sino el de la mayoría de los gobernantes musulmanes en la India. El esplendor de sus obras no queda disminuido aunque se conozca el gran desarrollo de la tradición indoislámica en el arte y la arquitectura [3]. En todo el norte de la India los siglos de dominio musulmán fueron testigos de la creación de una arquitectura civil, constituida por mezquitas, palacios (que eran a la vez centros administrativos) y fortalezas. Incluso en Rājputāna, donde realmente el poder musulmán fue muy débil, la influencia estilística de la arquitectura indoislámica fue muy importante. Y en el Sur, con la notable excepción de los grandes templos, muchos edificios principales revelan una influencia musulmana.

Pero, a pesar de la larga tradición arquitectónica islámica, la mayoría de las mejores obras de la arquitectura indoislámica datan del período mogol. Cuando Bābur entró en la India en 1526 encontró que sus edificios eran poco grandiosos. Delhi había dejado de ser ciudad imperial, ya que los lodī habían trasladado la capital a Agra, en 1505. Los edificios habían sido destruidos por un gran terremoto que arrasó la ciudad: «no se conocía un terremoto semejante en Indostán desde los días de Adán, ni las páginas de la historia recogen noticias de ninguno semejante» [4]. En todas partes el hombre había colaborado con la naturaleza para destruir la obra de los anteriores constructores. Las crónicas sobre los reyes lodī cuentan cómo el sultán Sikandar asoló el país al sur de Delhi, destruyendo totalmente «todas las casas y jardines».

Bābur quedó impresionado por la elegante belleza de los palacios hindúes que contempló en Gwālior y quizás se sirvió de ellos como modelo para algunos de sus edificios de Agra, pero ninguno de éstos se ha conservado. Humāyūn deseó construir una gran ciudad nueva en Delhi que ofreciera asilo y hospitalidad a los sabios, y cuyos palacios y murallas rivalizaran con los de los reyes persas de la Antigüedad [5]. Se comenzaron las obras en la capital, pero fueron destruidas por Sher Shāh cuando éste expulsó del país a Humāyūn. Los sueños de Humāyūn fueron revividos y, hasta cierto punto reali-

zados, por Akbar, durante cuyo reinado se emprendieron grandes proyectos arquitectónicos. En Delhi se erigieron otros edificios, pero Agra y Lahore fueron las ciudades más beneficiadas. Las grandes moles y la monumentalidad de los fuertes de Agra y Lahore están de acuerdo con el altivo concepto de la realeza que conformaba los sueños de Akbar. Los más notables de sus edificios se encuentran en la capital, Fathpur Sīkrī, que hizo construir en las cercanías de Agra. De todas las numerosas ciudades construidas por reyes indios, hindúes o musulmanes para dejar recuerdo de su poder, solamente la gran ciudad fortaleza de Mandu en la India central puede competir con Fathpur Sīkrī en la evocación de las glorias pasadas.

Durante el reinado de Jahāngīr la atención se desvió de la arquitectura a las artes puramente decorativas. Como resultado de la sensibilidad del emperador y de la afición mogol por el equilibrio y la simetría, la jardinería logró convertirse en un arte exquisito. El arte de las miniaturas, por el que los mogoles tienen tanta fama, fue también fomentado por el mecenazgo de la corte de Jahāngīr. En esta época es evidente que se había producido un cambio algo paradójico en el arte indo-islámico. Durante el sultanato, especialmente en el primer período, cuando el antagonismo hacia la cultura hindú era expresado de manera manifiesta, los gobernantes musulmanes dependieron casi totalmente de los arquitectos y artesanos hindúes. Las plantas de las primeras mezquitas no son muy diferentes de las de los templos; realmente muchas veces las mezquitas eran simplemente templos transformados. La arquitectura de Gujarāt fue el mejor ejemplo estético de esta mezcla de los estilos islámico e hindú. Pero los mogoles, con su mayor tolerancia respecto a la cultura hindú, mostraron menos dependencia de los estilos y de los artesanos hindúes. Bābur lo reconoció explícitamente en su crítica a los arquitectos hindúes por no lograr crear edificios equilibrados y simétricos [6]. El resultado fue sustituir las fuentes indias por las persas, y la arquitectura de los mogoles refleja, como casi toda su cultura, una gran influencia persa. Sin embargo, curiosamente, esta arquitectura parece ser más india, más integrada con el medio cultural que el arte del primer período, en cierto modo más indígena. Esto se puede explicar por el hecho de que el arte y la arquitectura persas habían recibido influencias indias en el pasado, influencias que habían llegado a ser partes integrantes de su tradición, y que sirvieron para que la introducción del arte y la arquitectura persa en la India fuera más fácil y más natural [7].

Las tres corrientes de influencia —del sultanato, de la India

hindú y de Persia— que se unieron para crear el estilo mogol llegaron a su apogeo bajo el reinado de Shāh Jahān. La pérdida de poder de los cortesanos persas (o, al menos, de los cortesanos de cultura con más influencia persa), que fue un rasgo de la transición política que tuvo lugar entre Jahāndīr y Shāh Jahān, puede servir como símbolo de la madurez de la cultura mogol y de su libertad para independizarse de la civilización persa, que durante tanto tiempo había nutrido a las dinastías turcas antes y después de su llegada a la India. La más destacada diferencia entre los edificios de Shāh Jahān y los de sus antecesores es el pródigo uso del mármol en lugar de la piedra arenisca. Rivalizando con la blancura del mármol apareció el estuco, que permitió la introducción de líneas curvas que contrastan de manera notable con las líneas rectas de estilos anteriores. El mármol se ornamentó frecuentemente con incrustaciones de piedras semipreciosas. El uso del arco apuntado dio a los edificios de este tiempo una gracia y delicadeza inigualables en cualquier otro lugar de la India, excepto, quizás, en los templos jainistas del monte Abu, pero incluso en los arcos más adornados de los edificios de Shāh Jahān existe un sentido de la medida que falta en la exuberancia de la arquitectura jainista.

Las tres grandes ciudades mogoles, Agra, Lahore y Delhi, fueron enriquecidas por los proyectos constructores de Shāh Jahān. En Agra muchos de los edificios construidos por Akbar en su gran fuerte fueron derribados y en su lugar se erigieron las intrincadas y esplendorosas estructuras de mármol que contrastan extraordinariamente con la arenisca roja del fuerte. Para su esposa Mumtāz Mahal, para la cual ya había construido los palacios del fuerte de Agra, Shāh Jahān erigió el Tāj Mahal, el mausoleo cuya romántica belleza se ha convertido en modelo de la arquitectura mogol. Lahore había sido siempre la segunda capital de la India musulmana, y en esta ciudad se desarrolló un estilo completamente diferente del de Agra. En lugar del mármol se utilizó el ladrillo, y el frente de las paredes se recubrió de azulejos de brillantes colores. Pero el mayor cambio se produjo en Delhi, que durante el reinado de Shāh Jahān sustituyó a Agra como capital del imperio. El gran «fuerte rojo» que en ella construyó no era un lugar de defensa, sino un recinto dentro del cual se hallaba el conjunto de los palacios reales. Incluso en la decadencia, la elegancia de la arquitectura hace culminar el sueño mogol de construir palacios y jardines que crearan un mundo cerrado de encanto y hermosura. La famosa inscripción que se halla en uno de los palacios, «Si hay un paraíso en la tierra, es éste, es éste, es

éste», puede entenderse como la afirmación melancólica de la esperanza de que tal mundo se había logrado. Es perfecto el contraste entre los palacios y jardines, con sus graciosas curvas, sus profundas sombras y sus arroyos, y la aspereza angulosa de las secas llanuras de Delhi.

Pero, mientras que durante el período mogol se construían mezquitas, tumbas, palacios y fortalezas de una gran elegancia, ni en los testimonios escritos ni en el campo se encuentran pruebas de que se realizaran obras de interés público. Por ejemplo, parece que los mogoles construyeron pocos canales de riego, y esto es sorprendente, dada su pasión por el agua evidenciada en su arquitectura de jardines, pero seguramente es una indicación fidedigna de que la administración podía satisfacer sus necesidades financieras sin dedicar una especial atención al incremento de la productividad agrícola. También puede ser indicación de la falta de capacidad técnica, necesaria para llevar a cabo grandes obras de riego. Pero se tienen pruebas de que en la India se poseyó en otro tiempo esa pericia, como nos lo demuestran los grandes proyectos en el río Kaverī, conocido con el nombre del Gran Anicut, cuya construcción se inició en el siglo XI. Sin embargo, las obras de regadío no han interesado mucho a ninguno de los gobernantes musulmanes, con la excepción de Firūz Shāh, que construyó canales desde los ríos Satlej y Jumna para abastecer a sus nuevas ciudades y para irrigación. Aparte de los canales se podía esperar que se realizaran otro tipo de obras públicas, como carreteras, pero incluso en este sentido las obras fueron escasas. Se construyeron *sarai*, o casas de descanso para los viajeros, en las principales rutas y se plantaron árboles que dieran sombra en ellas. De esta manera se continuaba una antigua práctica considerada como obra de piedad, así como de valor militar y comercial. Las autoridades locales eran responsables de que se construyeran en las carreteras principales puentes sobre los arroyos y ríos que las cruzaban, pero los grandes ríos que cortaban las carreteras que de Norte a Sur atravesaban el país no tenían puentes, y en la época de las lluvias el viaje era muy difícil. Probablemente esta falta de interés por la construcción de caminos en la India, en contraste con otros imperios, se pueda explicar porque el transporte para fines militares era realizado por los *banjara*, una casta o grupo que monopolizaba el acarreo a grandes distancias. Las disposiciones y contratos que este grupo había establecido durante siglos hacían innecesario que las autoridades centrales se preocuparan de suministrar ninguna clase de servicios. Análogamente muchos aspectos de la evolución del sistema impe-

rial mogol tienen su explicación en el efecto que producirían sobre las instituciones políticas y administrativas los numerosos acuerdos y costumbres indígenas preexistente relacionados con asuntos económicos.

III. LA BUSQUEDA DE ESTABILIDAD

Durante el reinado de Aurangzeb (1658-1707) se logró finalmente el sueño de todos los gobernantes indios, ya fueran budistas, hindúes o musulmanes, de crear un imperio que comprendiera todos los territorios incluidos en la definición geográfica y cultural de la India. Antes de su muerte, toda la India peninsular, con excepción del extremo meridional, y las montañas y mesetas de Afganistán formaban parte del imperio mogol. El hecho de que este vasto imperio apenas sobreviviera a su muerte ha hecho que los historiadores centraran su atención en las fuerzas interiores del imperio que tendían a destruirlo, pero durante la vida de Aurangzeb lo que impresionó a los observadores fue la amplitud de sus conquistas y el esplendor de su poder.

El reinado de Aurangzeb comenzó como casi todos los de sus antecesores: con una lucha por la sucesión. El fracaso de los gobernantes musulmanes en la creación de un mecanismo que regulara la sucesión hace de estas luchas una característica de la historia dinástica india y probablemente es un reflejo de la inestabilidad de sus estructuras de poder. La carencia, ya de una burocracia establecida adecuadamente, ya de una aristocracia, significó que no existieran grupos interesados en preservar la paz y el orden en las sucesiones dinásticas. Dada la naturaleza de los compromisos políticos en la India, con poderes regionales y locales fuertes, incluso durante el período mogol, seguramente era inevitable que las facciones intentaran aprovechar los períodos entre un reinado y otro para lograr ciertos intereses propios. Además, estas facciones encontrarían apoyo dentro de la misma familia real gracias a la rivalidad existente entre los hijos del rey. El antiguo relato del *Rāmāyana* acerca de la favorita que por todos los medios posibles intentaba aumentar los derechos de su hijo frente a los de los hijos de las otras esposas del rey es aplicable a las cortes musulmanas tanto como a las hindúes. Aunque tales luchas pueden comprenderse simplemente como intrigas palaciegas, sin embargo reflejan los compromisos políticos que existían detrás de la espléndida fachada del gobierno imperial.

En la lucha que condujo al trono a Aurangzeb es particular-

mente característico el hecho de que los grandes temas que caracterizaron su reinado estaban ya prefigurados en las personas y actividades de los principales personajes que contendieron por la sucesión. En 1657 la noticia de la enfermedad de Shāh Jahān, que se creyó sería fatal, hizo que sus cuatro hijos, todos ellos gobernadores de provincias, se prepararan para la batalla entre ellos. Dārā Shikōh, favorito del emperador y gobernador del Panjāb y de Allāhābād, estaba en Agra con su padre. Los otros estaban en las provincias de las que eran gobernadores: Murād en Gujarāt, Shāh Shujā en Bengala y Aurangzeb en el Deccán. Los cuatro pretendían la corona, pero la verdadera lucha se entabló entre Dārā Shikōh y Aurangzeb, que representaban distintas posiciones políticas e ideológicas, claramente reconocibles, aunque nunca explícitamente expresadas. Dārā Shikōh se había opuesto desde hacía tiempo a las campañas militares de Aurangzeb en el Deccán, en parte quizás por los gastos que representaban, pero también seguramente porque el éxito en la guerra hacía avanzar la posición de Aurangzeb en la corte. Los intereses de Dārā se hallaban en el Norte, en el Panjāb y la llanura gangética, y los planes de Aurangzeb, como virrey del Deccán, significaban que la importancia de los tradicionales centros de poder imperial disminuiría. Había habido varios problemas: la petición de Aurangzeb de controlar las relaciones diplomáticas con los sultanatos del Deccán, la negativa de Delhi a aceptar sus recomendaciones para el nombramiento de altos funcionarios y los gastos personales de Aurangzeb. Todo esto sugiere que el emperador y Dārā Shikōh consideraban con hostilidad y sospecha las acciones y conquistas de Aurangzeb en el Deccán, temerosos de que el joven príncipe intentara crear en el Sur un poder independiente.

Más difícil de comprender, en cuanto a la significación que pudieran tener en la política imperial, eran las diferencias religiosas entre Dārā Shikōh y Aurangzeb. La experiencia religiosa inclinaba a Dārā a aceptar el sūfī, y ello le llevó a interesarse por la mística hindú. Fue autor de varias biografías de santos sufitas, de un libro en el que se trazaban las semejanzas del sūfī y del Vedānta, y de una traducción persa de algunos de los *Upaniṣad,* lo que demuestra la seriedad de su dedicación a los asuntos religiosos. Si bien los ortodoxos le consideraban hereje, él defendió su posición en cuanto ésta estaba de acuerdo con las enseñanzas islámicas. En términos políticos era partidario de una vuelta a la política de su abuelo, Akbar, de buscar las alianzas y el apoyo de los poderes indígenas, sobre todo de los rājput. Por su parte, Aurangzeb había sido

identificado durante sus años de gobernador en el Deccán como un defensor del Islam y un riguroso oponente del hinduismo, pues así se había evidenciado por su predisposición contra los oficiales rājput y por la destrucción de templos. Aurangzeb utilizó como pretexto la herejía de Dārā y su propia ortodoxia para encarcelar a su padre y usurpar el trono. «Durante todo el tiempo que conservaste las riendas del poder», escribió a Shāh Jahān, «nunca hice nada sin tu permiso ... Durante tu enfermedad Dārā usurpó todo el poder, y se dispuso para promover el hinduismo y destruir el Islam ... Mi marcha sobre Agra no se debió a un espíritu de rebeldía, sino a un deseo de poner fin a la usurpación de Dārā, a su alejamiento del islamismo y al apoyo que él prestaba a la idolatría en todo el imperio» [8].

La lucha por la sucesión finalizó con la victoria total de Aurangzeb. Dārā Shikōh fue derrotado, en el año 1658, y ajusticiado en el año siguiente. Aurangzeb encarceló a su padre, que todavía vivió ocho años, y se proclamó emperador. Los otros dos hermanos, Murād y Shāh Shujā, al principio procuraron formar una alianza con Aurangzeb, pero, a medida que el poder de éste aumentaba, intentaron defender sus propios derechos. Finalmente ambos fueron capturados y ajusticiados.

Aurangzeb era ya de mediana edad cuando subió al trono, pero durante los quince años siguientes continuó con una notable energía la política de centralización y de expansión territorial que había sido característica de los mogoles durante un siglo. La especial importancia que a cada una de ellas se dio en tiempos diferentes sirve para dividir su reinado en dos partes. Durante la primera parte, que duró hasta 1681, su atención se dirigió a afianzar su autoridad en el Norte; en la segunda, que concluyó con su muerte en 1707, se dedicó a la guerra de expansión y contención en el Sur.

Uno de los rasgos más destacados de la historia política india es la capacidad, demostrada en numerosas ocasiones, que tuvieron las dinastías para retener el control de la maquinaria administrativa a pesar de las grandes tensiones internas. Así, Aurangzeb obtuvo un imperio que había sido dividido por una feroz guerra civil de tres años de duración y en la cual los nobles y los funcionarios de la administración hubieron de alinearse con uno de los cuatro hermanos que contendían por el poder. El inevitable resultado de ella debió ser un colapso en el sistema de impuestos, ya que los jefes locales aprovecharon los disturbios para independizarse. En 1666, cuando Aurangzeb llevaba ocho años en el trono, el gobernante de

Persia escribió desdeñosamente a Aurangzeb: «Sé que muchos de los *zamindār* [recaudadores de impuestos] indios se hallan en rebeldía porque su gobernante es débil, incompetente y no tiene recursos ... Usted se considera un conquistador del mundo y sólo ha conquistado a su padre y ha logrado la calma por el asesinato de sus hermanos. No tiene suficiente poder para reprimir a hombres sin ley» [9].

IV. LAS TENTATIVAS DE AURANGZEB PARA APUNTALAR EL IMPERIO

En esta situación general catastrófica en que la administración central se hallaba debilitada, las principales innovaciones del reinado de Aurangzeb, especialmente las de los primeros veinticinco años, fueron muy significativas. Se introducen tres clases de innovaciones: reformas en el sistema de impuestos; medidas para hacer cumplir la ley y restablecer el orden, y, las más famosas a la vez que las más discutidas, las regulaciones acerca de la situación del islamismo y el hinduismo. El núcleo de la administración imperial estaba constituido por el cobro de los impuestos, de los cuales revertía al tesoro central una parte alícuota determinada. Como ya se ha indicado, el imperio estaba dividido en circunscripciones territoriales asignadas a los funcionarios (conocidos con el nombre de *jāgīrdār)* que cobraban a los campesinos los impuestos, fijados, en gran medida, sobre la renta fiduciaria. El *jāgīrdār,* que era nombrado por el emperador, no tenía intereses permanentes en la tierra que controlaba y estaba sujeto a frecuentes traslados. La naturaleza y la cantidad de los impuestos que se cobrarían eran decididos por la administración central. La norma general que se practicaba era que el gobierno se apropiaba del excedente de la producción agrícola, y a los campesinos les quedaba solamente lo suficiente para subsistir. La principal preocupación del gobierno era prevenir que los *jāgīrdārs* exigieran tanto a los campesinos que, o bien éstos huyeran de la tierra, o bien fueran incapaces de producir incluso un excedente mínimo.

Existen pruebas de que en el reinado de Shāh Jahān la presión fiscal sobre el campesino fue excesiva, de manera que, según un viajero europeo, «los campesinos están más oprimidos que en el pasado y con mucha frecuencia abandonan las tierras» [10]. Además de aumentar el impuesto que el gobierno había fijado, era frecuente que los funcionarios locales impusieran por su cuenta otros impuestos y tasas, lo que estaba prohibido por el gobierno central. Por ejemplo, solían imponer tasas a los productos que pasaban de un distrito a otro, a las ventas de

propiedades, a las licencias para ciertos comercios, donativos forzados a los funcionarios y tasas especiales a los hindúes por cosas como bañarse en el Ganges. Khāfī Khān, el historiador del reinado de Aurangzeb, resumió lo que todo esto significaba para los comerciantes y los viajeros: «La villanía y la opresión de los cobradores de impuestos y los *zamindār* destrozaban las propiedades, el honor y las vidas de miles de viajeros y de pacíficos peregrinos»[11]. Lo cual significaba que la administración central perdía una parte de las rentas y que los gobernantes locales se engrandecían.

Los intentos de Aurangzeb por fortalecer las instituciones imperiales quedaron plasmados en una serie de regulaciones con las que se intentaba, según se indica en una de ellas, «aumentar el cultivo de la tierra y el bienestar de los campesinos»[12]. Se publicaron órdenes para aumentar el cultivo, reparar las vallas e incrementar las cosechas mediante el alza de precios de los productos agrícolas. Sabemos que el propósito de estas regulaciones era incrementar los recursos del estado por una provisión que acompaña a una de ellas y por la cual se condena a ser azotados a los campesinos que no querían trabajar. Junto a estas medidas se ordenó una amplia supresión de las tasas y otros impuestos que habían dificultado el comercio y pesaban sobre la vida ordinaria de las personas. Una de las instrucciones dada a los funcionarios decía: «Que no causen problemas a las personas por medio de la búsqueda en sus palanquines, en sus carretas de bueyes o en otros objetos.» En total debieron abrogarse unas setenta tasas.

No se conoce, sin embargo, si los funcionarios llevaron a cabo efectivamente la supresión de tasas decretada por Aurangzeb. El hecho de que muchas de ellas hubieran sido ya declaradas ilegales por gobernantes musulmanes anteriores, como Firūz Shāh en 1375, Akbar en 1590 y Jahāngīr en 1605, parece indicar que su cobro fue tan provechoso para los funcionarios que no era muy probable que éstos renunciaran fácilmente a cobrarlas. Además, las regulaciones sólo pudieron hacerse cumplir de forma rigurosa en los territorios que estaban bajo el control directo del gobierno central. Pero es significativo que algunos gobernantes posteriores consideraran ilegales cierto tipo de imposiciones al pueblo y que decidieran suprimirlas. Mientras que la continua reaparición de las tasas es indicio de una falta de control por parte de las autoridades centrales, su abrogación también atestigua que la autoridad real alcanzaba a todos los niveles de la vida del imperio.

El colapso de la ley y el orden en los primeros años del reinado de Aurangzeb fue, sólo parcialmente, un reflejo de los

desórdenes de la guerra de sucesión. Los caminos siempre habían estado infectados de ladrones, y las dificultades económicas que sufrían los campesinos contribuían indudablemente a que aumentara el número de los vagabundos en el campo. De un tipo diferente, pero aún mayor, era el peligro que para el gobierno representaban los terratenientes y los jefes locales rebeldes, cuyas actividades no eran muy diferentes a las de las bandas de ladrones, que a veces estaban aliadas con ellos. Complicando más aún la situación, existían otros delitos: había funcionarios que encarcelaban a personas y las mantenían en prisión sin que se les hiciera juicio, que infligían castigos crueles sin haber realizado antes una investigación adecuada o que permitían que se cometiesen injusticias sin intentar impedirlo. Uno de los documentos más interesantes escrito durante este período es un *farman* dirigido al *diwān* de Gujarāt en 1672, en el cual se da un sumario de todas las leyes que debían entrar en vigor en el imperio. En este documento se afirma expresamente la necesidad de que existan pruebas antes de dictar sentencia contra los criminales, pero, a la vez, se dice que están quedando sin castigo muchos crímenes; se condenaría a muerte en pocas ocasiones y principalmente a delincuentes habituales. En el *farman* se advierte: «Cuando el robo sea frecuente en una ciudad y el ladrón sea capturado, no debe ser degollado ni empalado sin pruebas, pues puede que sea su primer delito» [13]. Como en el caso de las regulaciones sobre el cobro de impuestos, es imposible decir si estas órdenes eran cumplidas, ya que era tan fácil para los funcionarios ignorarlas como difícil para el pueblo protestar de que las leyes del emperador habían sido violadas. Pero la existencia de estas leyes debió ejercer cierto freno a la arbitrariedad de las autoridades, y con ellas se sabía que había un límite al despotismo. Sirvieron, igual que las apariciones públicas del emperador para recibir peticiones, como un símbolo de que se reconocían la justicia y la equidad, aunque en la práctica fueran difíciles de lograr.

V. POLITICA RELIGIOSA DE AURANGZEB

En todas las regulaciones que promulgó Aurangzeb se subraya que ninguna ley podía ser justa si no estaba de acuerdo con el islamismo y que el principal fin de la acción imperial era crear una sociedad en la que pudiera florecer el islamismo. Como consecuencia natural de esa exaltación del Islam se produjo la lucha sistemática contra el hinduismo. Este aspecto de su reinado es el que ha dado lugar a una controversia cuya

acritud se ha agudizado por la importancia que representa para la historia política moderna de la India y Pakistán. De una parte están aquellos que consideran a Aurangzeb como un personaje intolerante y fanático que, queriendo imponer un estrecho ideal religioso, destruyó el compromiso a que había llegado de manera tan elaborada y con tanto éxito Akbar. Se argumenta que la política religiosa intolerante provocó las revueltas de los rājput, que durante mucho tiempo habían sido el principal apoyo del poder imperial, y de otros muchos grupos hindúes, como los jāt, los sikh y los maratos. Como consecuencia, el estado quedó dividido y fue una víctima fácil para las fuerzas regionales del interior y para los invasores del exterior. Esta interpretación del régimen de Aurangzeb ha sido comprensiblemente popular. Los escritores occidentales del siglo XIX vieron en Aurangzeb un caso análogo al de María Tudor o Felipe II, y, en su fracaso, han hallado confirmación a su creencia de que son mejores la tolerancia y el secularismo. Los historiadores nacionalistas indios, decididamente interesados en que la religión no se convirtiera en motivo de división en la lucha por crear una democracia parlamentaria, consideraron que la obra de Aurangzeb era una peligrosa desviación de la peculiar tolerancia india en materia religiosa, tal como estaba personificada en Aśoka y Akbar. En el otro extremo de las interpretaciones sobre el reinado de Aurangzeb se hallan los que le ven como el defensor y protector de la comunidad islámica en la India, sin cuyo heroico esfuerzo los musulmanes indios habrían sido absorbidos por el miasma del hinduismo. Esta opinión, o, al menos una versión muy semejante, es sostenida por los historiadores musulmanes, especialmente en Pakistán. No es posible mediar entre estas posiciones, ya que, en una gran medida, están basadas en preferencias ideológicas, pero un breve estudio de la política de Aurangzeb en relación con la religión puede servir para formular una vía alternativa en cuanto a su legislación religiosa.

Es útil, al examinar la política religiosa de Aurangzeb, hacer una distinción entre las regulaciones con las que se intentaba poner en vigor la ley islámica y las que estaban encaminadas a destruir, o al menos a refrenar, las falsas doctrinas religiosas. Entre las primeras se hallan las regulaciones por las que se abrogaron las tasas ilegales y quedó definido el cobro de las rentas de la tierra. Los *farman,* que compendiaban las regulaciones, emplean la terminología del derecho islámico, y los autores que en ella se citan son los juristas tradicionales del mundo islámico, procedentes, por tanto, en gran parte, de fuentes no indias. La aplicación de los principios islámicos es incluso

más evidente en las regulaciones referentes a los tribunales, y el gran compendio de leyes *Fatāwa-i-Alamgīrī,* compilado por los *ulama* a iniciativa de Aurangzeb, fue una tentativa de proporcionar a los tribunales indios una relación completa del derecho islámico. El énfasis dado a la naturaleza islámica del imperio también significó una discontinuidad respecto a las costumbres no islámicas en la corte imperial. La celebración del año nuevo solar, ceremonia en la que se desplegaba una gran pompa y que tenía su origen en el ceremonial cortesano persa, fue suspendida. De igual manera lo fue la práctica del *darshan,* en la que el emperador se mostraba en una ventana ante sus súbditos. Esta costumbre era claramente de origen hindú, y a Aurangzeb le pareció peligrosamente cercana a la adoración de un ser humano. Dentro del movimiento dirigido a conservar la austeridad islámica, se prohibió la música en la corte, y en todas partes se intentó hacer cumplir una moralidad más rigurosa. Así quedaron fuera de la ley la bebida, la prostitución y las danzas públicas.

Algunas de las leyes que afectaron a los hindúes pueden ser consideradas como parte de ese intento por crear una virtuosa comunidad islámica, y no como un acto de persecución contra los hindúes. La supresión de las tasas ilegales había beneficiado tanto a éstos como a los musulmanes, y algunas de ellas, como la que se pagaba por bañarse en el Ganges, solamente se refería a los hindúes. En los tribunales, cuando ambas partes fueran hindúes, se seguiría la ley hindú y no la islámica, puesto que ellos «no están sujetos a las leyes del Islam, ya respecto a las cosas que son meramente de naturaleza religiosa ..., ya respecto a los actos temporales ..., se nos ha ordenado que los dejemos en libertad en todas las cosas que pueden ser consideradas apropiadas de acuerdo con los preceptos de su propia religión»[14]. Pero dejar a personas no creyentes arreglar sus asuntos de acuerdo con sus propias leyes era una cosa, y la propagación pública de doctrinas falsas y perversas era otra muy distinta. De manera que en el mismo *farman* en el que se afirmaba que nadie debía interferir ilegalmente en la actividad de los brahmanes y otros hindúes, y que sus templos no serían destruidos, Aurangzeb decretó que no se construyeran nuevos templos.

Los testimonios son confusos en ese punto, pero está claro que se destruyeron muchos templos, especialmente en Benares y en Mathurā. El argumento que se emplearía para su destrucción, probablemente, sería que habían sido reparados o construidos ilegalmente durante los reinados de sus antecesores y que, por tanto, no estaban protegidos por la norma general. Otros

fueron destruidos durante las operaciones militares para castigar a las poblaciones rebeldes, y otros por el fanatismo de algunos funcionarios locales. Algunos se demolieron porque eran utilizados como escuelas, frecuentadas tanto por musulmanes como por hindúes. Quizá, más que cualquier otra cosa, es el recuerdo de Aurangzeb como destructor de templos lo que pervivió y, aunque el número de templos destruidos fuera pequeño en relación con el número total de los que existían, fue muy grande el impacto que ello causó en la imaginación del pueblo.

La reimposición del impuesto de capitación (*jizya*) fue otro aspecto del resurgimiento de una concepción ortodoxa del estado islámico. Es probable que la restauración de la *jizya* se realizara parcialmente por motivos financieros y, puesto que la desaparición de las tasas no islámicas había significado una disminución en las rentas públicas, podría ser excelente la imposición de un impuesto con el que, a la vez que se mejoraba el estado del Tesoro, se satisfacían los deseos de los teólogos ortodoxos. Pero los funcionarios se dieron cuenta, igual que les había pasado a los de los reinados anteriores, que el cobro de la *jizya* era una operación excesivamente complicada. Parece que era un impuesto gradual sobre la renta, pero, aunque las clases ricas pagaron más, la carga fue mucho más pesada para los pobres. Es difícil decir si el estado realmente salió beneficiado, ya que mientras que sólo un 4 % de las rentas públicas procedía, al parecer, de la *jizya,* su cobro debió requerir de la burocracia un tiempo desproporcionado. Además de la *jizya,* se impuso otra tasa discriminatoria a los hindúes, una diferencia respecto a los musulmanes en los derechos de aduana; los musulmanes pagaban un 1 ó un 2 %, mientras que los hindúes pagaban un 5 %.

Otro paso importante en la islamización del imperio fue el reemplazamiento de los funcionarios hindúes por musulmanes y la publicación de órdenes en las que se prohibía emplear a hindúes en el departamento financiero (impuestos), donde ellos habían tenido durante mucho tiempo un auténtico monopolio [15]. Sin embargo, no era posible que la burocracia funcionara sin utilizar a un gran número de hindúes. Y probablemente, si se conocieran las cifras totales de los funcionarios del imperio, la disminución de la de los hindúes sería poco acentuada, pero en los altos cargos se dio un sensible cambio; los puestos supremos del ejército ya no siguieron siendo ocupados por generales rājput (como había ocurrido durante los reinados anteriores), si bien éstos continuaron sirviendo como generales. Los descendientes de los jefes que en algún momento habían estado al mando de 7.000 jinetes serían nombrados para mandar a 5.000.

Esto le ocurrió al rāja de Jaipur, y no fue el único caso. Se trataba, de todas formas, no de una medida persecutoria, sino más bien de una transferencia de poderes de un grupo ya consolidado a otro.

Sería falsear las intenciones de Aurangzeb no subrayar que los musulmanes heréticos sintieron el cambio de actitud de la corte real más aún que los hindúes. Naturalmente, los líderes religiosos que habían sido aliados de Dārā Shikōh fueron castigados por sus herejías y por su posición política. Uno de ellos fue un curioso personaje llamado Sarmad, un sabio judío persa que se había convertido al Islam y que había llegado a la India como comerciante. En general permaneció dentro de la tradición del sūfī, pero algunas opiniones suyas, como su creencia en la reencarnación, le colocaban fuera de los límites aceptados por la ortodoxia, y lo mismo pasaba con su costumbre de andar desnudo de un sitio para otro. Fue condenado a muerte por herejía a la vez que por la ayuda que había prestado a Dārā. Pero no solamente fueron los sūfī y los influenciados por el hinduismo los que comenzaron a ser sospechosos. En efecto, los teólogos ortodoxos sunnitas, que habían logrado el favor de Aurangzeb, se volvieron contra los chiitas, que eran desde hacía tiempo una minoría destacada dentro del islamismo indio, sobre todo en los sultanatos del Deccán. Los líderes de los khoja y de los bhora, dos sectas chiitas que tenían una considerable influencia en la India occidental, también fueron mantenidos bajo vigilancia.

Otro grupo religioso que sufrió bajo el gobierno de Aurangzeb fue la comunidad sikh. Sin embargo, no es seguro que las acciones llevadas a cabo contra los sikh estuvieran inspiradas por consideraciones religiosas. Durante la lucha por la sucesión, el *guru* (jefe de la comunidad religiosa sikh), había apoyado la causa de Dārā, y esto naturalmente hizo sospechosa a la comunidad. Tēgh Bahādur, el noveno *guru* a partir de Guru Nānak, fue arrestado y ejecutado en 1675. Al parecer había declarado que poseía poderes milagrosos, lo cual, unido a su condición de líder territorial, hacía de él una amenaza para el poder mogol en el Panjāb. Su sucesor, Guru Govind, el décimo y último de los líderes considerados como los continuadores del linaje espiritual de Nānak, transformó a los sikh en una comunidad religiosa militante, que se distinguía por los símbolos del turbante y el cabello largo. En lugares seguros de las montañas del Panjāb él organizó y entrenó a sus seguidores como guerreros, y estas tropas, durante algunos años, hostigaron a los gobernantes de los estados montañosos (muchos de los cuales eran hindúes), pero los mogoles tuvieron fuerzas

suficientes para impedirles retornar a las llanuras. En realidad no fueron un grave peligro para el control mogol de esta zona.

Una expedición militar que Aurangzeb emprendió contra los rājput de Mārwār (o Jodhpur) en 1679 tomó un cariz religioso en la retórica oficial mogol, pero el ataque fue dictado más por el deseo de hacerse con los territorios de Mārwār que por celo religioso. Desde la época de las victorias de Akbar sobre los rājput un compromiso (provechoso para ambas partes) había dejado a los rājput el control de sus territorios ancestrales a cambio de que sirvieran en los ejércitos mogoles. Aurangzeb ya no dependía de las tropas rājput y, cuando el gobernante de Mārwār murió mientras servía en la frontera noroeste con el ejército mogol, su reino fue anexionado al imperio. Esta anexión tenía una gran importancia estratégica y comercial puesto que las principales rutas desde Agra a Gujarāt pasaban por Mārwār. La pérdida del apoyo de los jefes de Mārwār se compensaría probablemente con las ventajas que se obtendrían al controlar Delhi directamente esta zona. Pero los problemas que surgieron en otras partes, sobre todo en el Sur, impidieron a Aurangzeb dedicar toda su atención a la pacificación de Mārwār, y al final de su reinado, los jefes, que durante años habían llevado a cabo una guerra de guerrillas, obtuvieron algunas de las antiguas prerrogativas dentro del sistema mogol.

La guerra con los rājput, que se produjo al final de un período de veinticinco años de gobierno relativamente tranquilo y con buenos resultados para la administración, sirve de ejemplo para comprender los casos generales de la política religiosa de Aurangzeb. Habiendo heredado un imperio que estaba en inminente peligro de disolución, se vio obligado a buscar el apoyo necesario para realizar la centralización y la expansión que eran esenciales para el mantenimiento de la estructura imperial. Su personal orientación religiosa le impedía intentar (incluso aunque hubiera podido hacerlo) hacer revivir los compromisos en que Akbar había basado su política, ya que tanto su experiencia como su temperamento le llevaban a considerar que la única esperanza del resurgimiento del poderío mogol estaba en la unificación de la comunidad musulmana, en cuanto clase dirigente. Para realizar este ideal tuvo que suplantar a los rājput y a otros hindúes que habían prestado sus servicios al imperio. También era necesario purificar la moral y las costumbres públicas, restaurar los antiguos principios del derecho islámico e impedir la corrupción de la verdad mediante la supresión de las doctrinas falsas y heréticas. Era inevitable que esta política, cualquiera que fuese su base ideológica, encon-

traría una violenta oposición. Sin embargo, no hay pruebas concluyentes de que la hostilidad hacia la política religiosa de Aurangzeb fuera un elemento importante en la final decadencia del imperio mogol. Fue un intento de perpetuar una estructura, creada a despecho de todas las tensiones producidas por el regionalismo, que, además, no habían logrado formar un mecanismo burocrático que controlara efectivamente los territorios incorporados al imperio. En este contexto, la política religiosa de Aurangzeb ofrecía un sustrato ideológico para la solución de los problemas del gobierno de la India. Estos problemas tomaron una dimensión nueva en los últimos veinticinco años de su reinado, cuando luchó por extender su soberanía sobre el Deccán.

VI. EL SURGIMIENTO DEL PODERIO MARATO

Las guerras que Aurangzeb llevó a cabo en el Deccán deben considerarse desde dos puntos de vista totalmente diferentes. Por una parte, eran la continuación de la política expansionista que había sido característica de todos los grandes dirigentes del norte de la India. Aurangzeb afirmaba su derecho de soberanía sobre territorios que habían sido conquistados por el sultanato de Delhi al principio del siglo XIV y, por tanto, al menos en cuanto a la ficción legal, solamente exigía el sometimiento a su poder de reyes tributarios rebeldes. Antes de ocupar el trono, Aurangzeb había servido a su padre como gobernador de los territorios que los mogoles controlaban realmente en el Deccán, y había proclamado que tenía derechos de soberano sobre los sultanatos independientes de Bījāpur y Golkunda. Pero el otro aspecto de las guerras introduce un elemento que, no sólo es nuevo en el período, sino que en muchos sentidos es único en la historia india. Nos referimos al surgimiento de los maratos como poder político y militar que reemplaza a los antiguos sultanatos. Esta nueva potencia, establecida en el sur y el oeste de la India, servía de contrapeso al imperio mogol, en el Norte. En su surgimiento existe cierto paralelo con el de Vijayanagar, después de los cambios que concurrieron en la decadencia de los antiguos estados meridionales, en el siglo XII, y el fracaso del sultanato de Delhi para mantenerse en la zona; pero, aunque las instituciones políticas de Vijayanagar fueron más perdurables que las de los maratos, no mostraron, en cambio, una potencia tan dinámica para la expansión territorial como las de éstos.

En un sentido estricto, los maratos son una casta particular

existente en la India occidental, pero, en general, el término se refiere a todos los pueblos que vivían en la zona montañosa al sur de Bombay y hablaban el marato. Esta lengua, de la que se poseen obras auténticas que datan del siglo XIII, es una de las lenguas modernas más antiguas de la India septentrional que cuentan con una literatura propia. Esto, unido a las actividades de un gran número de destacados líderes religiosos, dio a la zona una unidad cultural. Jnāndev (c. 1275-1296) fue el primero de una serie de santos poetas que difundió en el pueblo, en su propia lengua, una devoción religiosa que combinó los mitos y valores de la antigua doctrina sánscrita con la devoción apasionada de la tradición *bhakti*. Este movimiento religioso tenía su sede en Pandharpur, donde se hallaba el santuario de Viṭhobā, la deidad venerada por la secta. Las peregrinaciones llegadas desde todo el país marato sirvieron para formar una conciencia de unidad entre las varias estirpes. Namdev en el siglo XIV y Eknāth en el XVI mantuvieron el fervor del culto. Pero el más famoso de estos maestros fue Tukārām (1598-1649), cuyas canciones mezclan una exigencia de vida de virtud y un deseo de experiencia religiosa, que es un fenómeno insólito en el mundo espiritual hindú. Es posible que este fervor religioso, con su específica llamada al pueblo, fuera en cierto sentido una respuesta a la invasión de los musulmanes, pero no estaría justificado ver en él un sentimiento nacionalista semejante al europeo del siglo XIX. La gran relación que existía entre el santo Rāmdās, del siglo XVII, y el gran jefe Sivājī indica que pudo haber motivos políticos y religiosos en la lucha contra los mogoles.

La clase dirigente marata descendía de familias cuyos miembros habían estado mucho tiempo al servicio de los sultanatos del Deccán como funcionarios y como guerreros. Entre estas familias se hallaban los bhonsle, que habían adquirido grandes posesiones de tierras por sus servicios a Bījāpur. Sivājī (1627-1680), líder de la familia durante los años en que los sultanatos del Deccán se estaban debilitando por problemas internos y por las presiones de los mogoles, se proclamó independiente en el país montañoso. Frecuentemente sostuvo guerras con los ejércitos mogoles y consiguió conservar el control de sus territorios. En un determinado momento hizo la paz con Aurangzeb y recibió el título de *mansabdār*, con mando sobre 5.000 jinetes, pero en 1670 comenzó de nuevo a realizar ataques contra los territorios mogoles. En 1674 fue coronado rey con el título de *chattrāpati* («señor del parasol») en una ceremonia en que voluntariamente se evocaba la gloria del pasado hindú. En Benares un concilio de doctores hindúes declaró que Sivājī, aun-

que era por nacimiento un *śūdra,* representaba la resurrección de la antigua casta de los *kṣatriya.* En una ceremonia de coronación que, según se dijo, no se celebraba desde hacía más de mil años, él proclamó su independencia y se declaró defensor del hinduismo.

Cuando murió, en 1680, Sivājī había creado un reino que comprendía la tierra de origen de los maratos en los Ghat occidentales, a lo largo del mar de Arabia, y amplios enclaves alrededor de Bangalore, en Mysore, y de Tanjore en la costa occidental. Los recursos financieros de los que se sirvió para crear este reino provenían sólo en parte de sus propios territorios, ya que de manera regular efectuó recaudaciones, denominadas *chauth* y *sardeśmukhī,* en los reinos vecinos. En realidad estas cantidades de dinero le eran pagadas para evitar que sus tropas invadieran y saquearan las regiones cercanas. En su propio reino Sivājī organizó un sistema de gobierno cuidadosamente articulado, con un consejo de ministros y un presidente. Las semejanzas de esta estructura administrativa con las que se describen en textos clásicos, como el *Arthaśāstra* de Kauṭalya, sugieren que predominaban los brahmanes y que se intentó crear un reino hindú de acuerdo con las formas tradicionales.

VII. EL ESPLENDOR Y LA DECADENCIA DEL IMPERIO MOGOL

Hasta después de la muerte de Sivājī no tuvo lugar la principal confrontación de los maratos y los mogoles. A la vez que las incursiones de los maratos en territorio mogol y su creciente poderío militar hacían que fuera inevitable una guerra total contra ellos, se produjo una combinación de circunstancias que aceleraron el proceso. El prolongado intento de forzar a los sultanes de Bījāpur y Golkunda a reconocer la supremacía mogol, había representado un enorme drenaje para el imperio. Las victorias de las tropas mogoles eran seguidas de promesas de sumisión, pero tan pronto como disminuía la presión militar, los sultanes reforzaban sus defensas y volvían a declararse independientes. Las alianzas entre los sultanes y los maratos, si bien nunca habían tenido un carácter permanente, eran para los mogoles una dificultad más. Una gran derrota mostró cuán lejos de someterse se hallaban los sultanes después de dos generaciones de dominio mogol.

La situación en el Sur adquirió de improviso una gran importancia con la llegada del hijo de Aurangzeb, el príncipe Akbar, al campo marato. Akbar, siguiendo una costumbre bastante frecuente en la dinastía mogol, se había rebelado contra su padre

en enero de 1681, cuando se encontraba al mando de las tropas mogoles que luchaban contra los rājput. Cuando éstos, a los que él se había unido, hicieron la paz con el emperador, Akbar huyó hacia el Sur y se alió con otros enemigos de su padre, los maratos. Aurangzeb, ante los peligros que representaba para su imperio y para él mismo la rebelión de su hijo, que se había proclamado emperador y tenía el apoyo de los maratos en una región en la que el poder mogol no estaba muy seguro, se vio obligado a formar un gran ejército que él mismo dirigió a la lucha. Llegó al Deccán a finales de 1681 y allí permaneció durante el resto de su vida.

En 1682 los comerciantes ingleses de Surat informaron que Aurangzeb «se está volviendo loco y tiene continuamente alterada su mente ... el sultán Akbar es apoyado por la mayoría» [16]. Lo que los extranjeros oían era sin duda cierto: Aurangzeb estaba tan inseguro de la situación, incluso de la lealtad de sus más cercanos partidarios, que vacilaba en realizar cualquier acción que le pudiera colocar en una posición vulnerable. Sin embargo, finalmente se dirigió contra los maratos y hacia 1684 había logrado contenerlos, aunque no derrotarlos. Akbar entonces perdió el apoyo de los maratos y huyó a Persia. Aurangzeb volvió su atención hacia los dos sultanatos que durante tanto tiempo habían desafiado al poderío mogol, Golkunda y Bījāpur. Las alianzas de éstos con los maratos los habían convertido en una amenaza aún mayor para los mogoles. Después de largos y duros sitios las dos ciudades fortificadas cayeron. Bījāpur fue destruida en 1686 y Golkunda al año siguiente. Con la anexión de estos territorios por el imperio, se completaba la política que los mogoles habían perseguido durante más de cien años.

A la destrucción de los sultanatos siguió una reanudación de las hostilidades contra los maratos. Los mogoles lograron un notable éxito en 1689, fecha en que Sambhūjī, hijo y sucesor de Sivājī, fue capturado y ejecutado. Según un escritor coetáneo, «La música feliz de la victoria resonó en los cielos ... se había restaurado la paz y la seguridad ... Satán estaba encadenado» [17]. Pero mientras Aurangzeb estaba incorporando a su imperio los nuevos territorios, los maratos reanudaron la lucha y, al mando de nuevos líderes, atacaron las fronteras y realizaron profundas incursiones dentro del territorio mogol. Entonces los maratos se dedicaron a la guerra de guerrillas con más ímpetu que anteriormente. El ejército mogol hubo de dispersarse para luchar contra numerosas fortalezas y jefes dispersos, ya que no había un único centro de poder o de dirección marato. La vanguardia del principal campamento mogol, que era

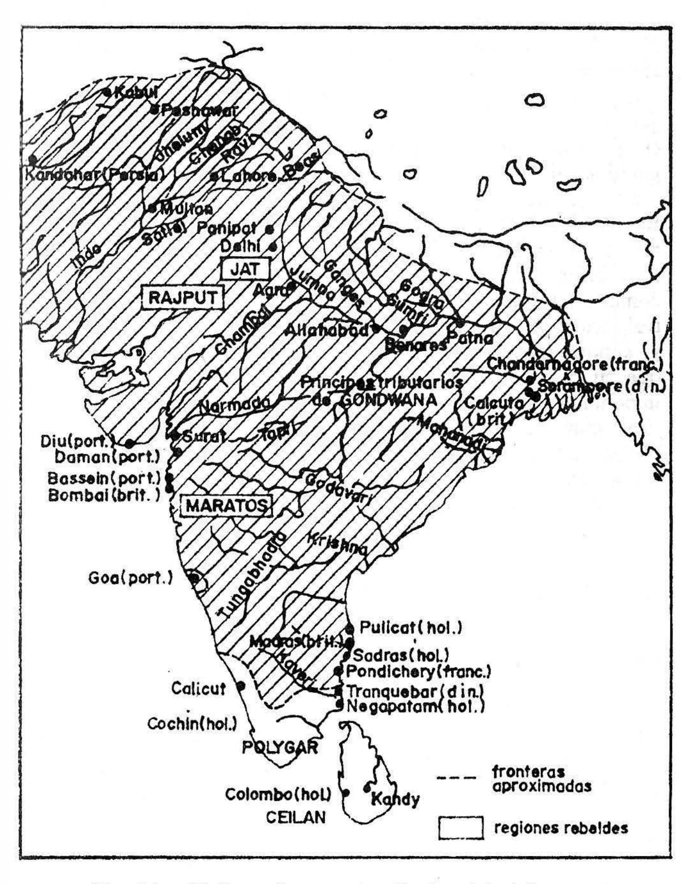


Fig. 14. El Imperio mogol a finales del siglo XVII.

una gran ciudad móvil, era continuamente sorprendida por los fulminantes ataques de los jinetes maratos. Las plagas diezmaron los ejércitos, y las hambres y las inundaciones hicieron difícil el abastecimiento de las tropas. Después de la muerte de Sambhūjī, Aurangzeb continuó la inacabable guerra durante dieciocho años más. Comprendía que su largo reinado estaba acabando en fracaso y, como él escribió en su lecho de muerte a uno de sus hijos, «yo no sé nada acerca de mí mismo, ni lo que soy, ni de dónde viene mi destino. El instante que pasé en el poder sólo ha dejado dolor tras de mí. No he sido ni el guardián ni el protector del imperio» [18].

Los veinticinco años que Aurangzeb estuvo en el Deccán fueron decisivos para la historia política de la India. A su muerte, ocurrida en 1707, desaparecieron las fuerzas tendentes a la centralización y la expansión que habían caracterizado el dominio mogol. Aurangzeb había intentado por medio de la realización de su política conservar la integridad del imperio, y, aunque fracasó en ello, no hay pruebas que permitan afirmar que su política contribuyó a la desintegración de la estructura imperial. Con su política religiosa, que ha sido objeto de críticas muy desfavorables, pretendía obtener apoyo para el gobierno imperial y, si bien no logró sus propósitos, su política no produjo el desencadenamiento de fuerzas de resentimiento a las que no hubiera podido hacer frente un emperador poderoso. La importancia de la anexión y subyugación de Bījāpur y Golkunda quedó disminuida por la continua guerra con los maratos, pero estaba dentro de los planes generales de la política mogol.

Lo desastroso de la política llevada a cabo en el Deccán no fue haberla emprendido, sino no tener éxito en ella. Y el fracaso en el sometimiento de los maratos es probablemente el factor más importante en el consiguiente declive del imperio. No hay una explicación satisfactoria de la larga permanencia de Aurangzeb en el Sur; su vuelta al Norte después de la expulsión de Akbar le hubiera permitido un mayor control de la administración sin haber provocado con ello un debilitamiento de la autoridad mogol en el Deccán. Pero, dada la naturaleza de la administración mogol, probablemente era inevitable que la ausencia del emperador, su dedicación exclusiva a la guerra contra los maratos y la creciente debilidad del viejo emperador, conducirían a una disminución de la influencia de la autoridad central en el norte de la India, que era, por otra parte, el núcleo financiero y político sobre el que estaba edificado el imperio. Las guerras en el Deccán siempre habían tenido que pagarse con las rentas procedentes de las antiguas provincias

imperiales, y probablemente los recursos de que se disponía no eran suficientes para mantener una guerra costosa y prolongada. Las presiones que se realizaron para aumentar los impuestos en algunas zonas provocaron el abandono de las tierras por los campesinos. Bernier, el viajero francés que estuvo en la India antes de que comenzaran las guerras en el Sur, habló de buenas tierras incultas por falta de mano de obra. «Las personas pobres, cuando son incapaces de atender a las demandas de sus rapaces señores, se ven privadas, no solamente de sus medios de subsistencia, sino también de sus hijos, que son vendidos como esclavos. Desesperados por tan cruel tiranía abandonan el país y buscan un modo de existencia más tolerable ya en las ciudades, ya en la vida militar»[19]. Se conoce muy poco acerca de la situación económica de India durante el reinado de Aurangzeb, pero las descripciones, como esta de Bernier, son muy sugestivas. En algunas zonas se produjeron levantamientos contra los impuestos excesivos, aunque la historia india generalmente no cuenta con rebeliones campesinas semejantes a las que tan familiares son en la historia europea o china. Una de estas sublevaciones ocurrió entre los jāt, una casta campesina que vivía en la región comprendida entre Delhi y Agra. Los líderes eran *zamindār* hindúes y terratenientes cuyos intereses estaban también amenazados por las crecientes demandas del gobierno. La revuelta de los jāt comenzó con la negativa a pagar los impuestos, pero después se abandonó este motivo y se llevaron a cabo amplias incursiones de saqueo que destruyeron los campos cercanos a Delhi y Agra hasta que los jāt fueron aplastados por las tropas imperiales. En 1672 estalló otra rebelión en la región de Delhi, esta vez entre la secta religiosa de los satnāmī, un grupo de casta inferior que rechazaba muchas de las restricciones convencionales de la tradición hindú. El igualitarismo y la hostilidad hacia la autoridad les condujo a resistirse a las peticiones de los cobradores de impuestos y, según se quejaba un cronista, durante cierto tiempo, «estas rebeldes, asesinas, indigentes bandas de campesinos, carpinteros, barrenderos, curtidores y otros hombres ruines e innobles», se resistieron a las fuerzas enviadas para destruirlos[20]. La proximidad a Delhi dio a estas revueltas una importancia pública mayor, y sin duda se producirían otras que serían aplastadas por los jefes locales y de las que no han quedado noticias. Tales revueltas no eran producto ni de una lucha de clases, ni de la hostilidad a la política religiosa de Aurangzeb, sino que era más bien la respuesta de hombres abocados a la desesperación por impuestos que hacían imposible la vida normal.

La crisis económica del imperio fue un síntoma del fracaso

de los mogoles en crear instituciones políticas capaces de organizar y controlar los territorios anexionados como resultado de la política expansionista. El sistema fiscal creado durante el reinado de Akbar fue la innovación burocrática más significativa de la dinastía, pero no se extendió a todo el imperio, e, incluso en las zonas en que se instituyó originalmente, fue erosionado por la incapacidad del poder central para mantenerlo. Era más fácil gobernar el imperio mediante los funcionarios locales, a los que, a cambio de atender a las peticiones del gobierno central en lo referente a los impuestos, se les permitía una gran autonomía. Si el reinado de un emperador enérgico coincidía con una relativa paz dinástica, y si las guerras se concluían satisfactoriamente, la estructura administrativa imperial funcionaba perfectamente. Pero cuando, como en el reinado de Aurangzeb, la acción de enemigos con los que no se podía llegar a un acuerdo se combinaba con problemas internos, ni el más enérgico de los emperadores podía lograr que el sistema administrativo sirviera a los fines de la dinastía.

19. La restauración de las fuerzas políticas, 1707-1765

La historia política de la India en el siglo XVIII se caracterizó por la pérdida, por parte de los mogoles, del control de su vasto imperio, el resurgimiento de los reinos regionales y la intervención de potencias extranjeras. En general, este proceso parece una repetición del modelo, asociado a la desintegración de las anteriores estructuras imperiales, particularmente las del sultanato de Delhi, pero hay varias diferencias significativas entre los hechos históricos de la India en el siglo XVIII y en el XV. Por una parte, los mogoles habían tenido un poder mucho mayor que los sultanes y lo habían ejercido sobre unos territorios más extensos. Los mecanismos, además, de que se sirvieron para su control político estaban mucho más elaborados. Por otra parte, el debilitamiento del poder central de Delhi en el siglo XVIII no significó la desaparición del aparato fiscal tan cuidadosamente articulado, sino solamente, en la mayoría de los casos, su reajuste a las necesidades de los gobernantes locales. Con la desaparición del poder efectivo de los mogoles tampoco se debilitó la autoridad del emperador. Así, incluso en un momento en que el emperador era prisionero de los jefes maratos, éstos le pidieron que les reconociera formalmente como funcionarios del imperio, y ninguno de los gobernantes regionales que llegaron al poder asumieron títulos que implicaran una soberanía independiente. La Compañía de las Indias Orientales continuó acuñando monedas en nombre del emperador hasta 1835, mucho tiempo después de que se hubiese establecido como potencia predominante en el país. Esta conciencia de la hegemonía mogol en toda la India fue un factor que influyó en la expansión inglesa, ya que los ingleses se sirvieron de los restos de los antiguos sistemas de control, en particular del aparato fiscal, como bases, o al menos como líneas directrices, para la construcción de una nueva estructura estatal.

Pero, aunque se dé importancia a los nuevos elementos aparecidos en el siglo XVIII, debe reconocerse el carácter de *naturalidad* con que se produjo el resurgimiento de los estados regionales. El sistema de varios reinos regionales fue la forma característica de la organización política india. Los grandes regímenes imperiales, ya fueran tan extensos como el de los maurya o

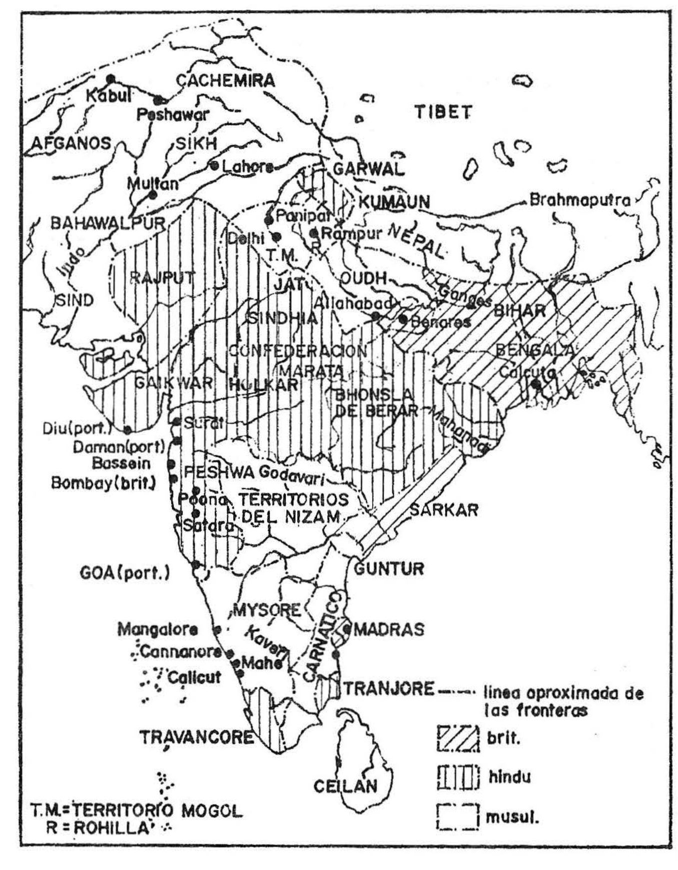


Fig. 15. La India hacia el año 1775.

el de los mogoles, ya más compactos como el de los gupta, habían sido siempre una fuerza contraria a la tendencia fundamental de la historia política india. Este proceso ya se ha indicado en relación con la desintegración del tenue control ejercido por el sultanato del Delhi en el siglo XIV y tuvo una importancia semejante en el siglo XVIII. Los historiadores de la India en el siglo XIX se veían impulsados, por la preocupación política dominante en la Europa de su tiempo, a considerar la unificación política de varias unidades culturales hasta formar estados nacionales como el principal tema de la historia. El proceso de unificación nacional, que había sido una fuerza creadora en gran parte de la historia europea, faltaba en la India, y, por tanto, no se tenía en cuenta que la pauta para la política india era el sistema de varios estados y no una estructura unitaria ni incluso federal.

El hecho de que la vuelta al sistema de estados regionales (después de producirse el fracaso de la dinastía mogol en lograr la integración política) estuviera marcado por la guerra casi en todas partes, hizo que el proceso pareciera ser la desintegración y destrucción de un orden estable y su reemplazamiento por la anarquía. Después de este período de reordenación de los poderes regionales, debió generarse en la India alguna forma de estabilidad política, pero, dados los componentes geográficos e históricos del pasado indio, era muy probable que tal estabilidad no durara mucho. Ni la expansión de una potencia interior (como en el caso de los maurya, los gupta o los śātavāhana) ni la de un invasor (como los ghaznavíes o los mogoles) era probable que diera lugar a la creación de un imperio que absorbiera las regiones políticas tradicionales. En el siglo XVIII los maratos estaban muy lejos de cumplir esa función expansionista. Frente al intento marato de conseguir la hegemonía se hallaba otra potencia, la británica, con base en Bengala y con unos recursos tecnológicos y financieros desconocidos en la India.

Pero, antes de que los británicos lograran la hegemonía, surgieron otras muchas potencias autónomas. Los gobernadores mogoles de Bengala, Haiderābād y Oudh convirtieron estas provincias en estados independientes. Los rājput y los sikh, igual que los maratos, tenían su origen en tradiciones culturales y religiosas autóctonas. La historia política de la India en el siglo XVIII está constituida por las relaciones de estos estados entre sí, así como con los maratos y los europeos.

La considerable integración política que se había logrado en los siglos XVI y XVII se basó sobre todo en la capacidad del emperador para controlar la administración provincial a través de los funcionarios de la corte. El *diwān* o *wazīr* fue casi siempre el más importante de estos funcionarios, porque estaba encargado de las rentas y gastos públicos, lo cual le confería un gran poder. A través de él se realizaba la comunicación con los funcionarios fiscales de las provincias. Su poder era aún mayor, puesto que los jefes militares dependían de él para los gastos de sus expediciones. El pago de los salarios estaba a cargo del *mīr bakshī,* que tenía la lista de los *mansabdār* (los oficiales del ejército imperial) y que, dada la estructura paramilitar del estado, tenía una gran influencia en muchos aspectos. El oficial encargado de los almacenes de la casa imperial así como de los talleres que abastecían al ejército, era el *mīr sāmān.* En cuanto que la competencia de este funcionario se entendía desde las miniaturas hasta las armas, era una personalidad muy importante en la vida económica del período. El *sadr* estaba encargado de las instituciones religiosas, cargo fácilmente aprovechable con fines políticos. Puesto que los emperadores hacían ricos regalos a los teólogos *(ulama)* y a los santones para demostrar su piedad y para buscar apoyo para su política, el *sadr* podía convertirse en una figura clave en las luchas de facciones si se necesitaban los buenos deseos de los *ulama*[1].

Así, pues, el buen funcionamiento del aparato de gobierno dependía en gran parte de la habilidad del emperador para elegir funcionarios capaces y leales y con la aptitud necesaria para mantener bajo un efectivo control la lenta y pesada administración provincial.

Como ya se ha indicado, el ejército permanente durante el período mogol no era de gran tamaño ni de gran importancia, y, para llevar a cabo las guerras, el emperador dependía de las levas suministradas por funcionarios imperiales, los *mansabdār.* El ejército era indudablemente el punto débil de la administración mogol, ya que no había un centro real de poder militar, ni comandante supremo de las fuerzas armadas, ni una organización capaz de centralizar los recursos militares del imperio. No hay ningún caso en el imperio mogol (ya en el momento de su mayor esplendor, ya en sus años de declive) en que el emperador fuese elegido por el ejército, según el modelo romano, puesto que el ejército prácticamente no existía como cuerpo autónomo. En lugar de ello, cada noble o jefe mi-

litar tenía su propio ejército que podía utilizar para lograr sus propósitos personales.

En el fondo de esta estructura civil y militar debe considerarse el destino de la corte imperial durante el período comprendido entre 1707 y 1765. En términos generales ocurrió que el emperador perdió el control sobre los altos funcionarios, los cuales a su vez perdieron el control de la administración provincial. Esta situación confirió una particular importancia a la corte, puesto que las luchas que se produjeron a la muerte de Aurangzeb son muy significativas para explicar la naturaleza de la crisis que, hacia mediados del siglo, impidió una nueva afirmación de la hegemonía mogol. Todos los emperadores debían subir al trono después de intrigas y de luchas (sobre todo Aurangzeb), pero el premio por el que se luchaba era el trono y el vencedor ganaba el control del imperio. Después de 1707 ya no se luchaba por el trono, sino por los altos cargos, particularmente por el de *wazīr*. Ya no eran los pretendientes al trono los que luchaban, sino las facciones que deseaban apoderarse de los cargos del estado y, a través de ellos, de la dirección del imperio. Al cabo de una generación, tanto los funcionarios como el mismo emperador se vieron impotentes para ejercer su influencia en las posesiones imperiales, y el poder político pasó de Delhi a los reinos regionales.

Los observadores europeos que se hallaban en la India durante ese tiempo se preguntaban por qué alguno de los grandes funcionarios o de los gobernantes regionales no se apoderaba del trono, puesto que muchos de ellos podían hacerlo, como lo demostró el poco esfuerzo con que asesinaban a un emperador y colocaban en su lugar a su candidato. Jean Law, funcionario francés que estaba en la India a mediados del siglo, probablemente dio la respuesta exacta cuando indicó que, en el caso de que se usurpara el trono, los gobernantes regionales dejarían de pagar tributo al tesoro de Delhi [2]. El hecho de que continuaran pagándose los tributos aun después de que Delhi ya no tuviera poder efectivo, demostraba, según indicó Law, el gran respeto que todavía se tenía a los descendientes de Tamerlán. Por otra parte, las distintas facciones podían aceptar a un emperador sin poder, pero no hubieran reconocido la autoridad de una de ellas.

Entre las causas que se han atribuido a la decadencia del imperio mogol se señala la incapacidad dinástica y la decrepitud moral de la dinastía en el siglo XVIII, en gran contraste con el vigor de los grandes gobernantes de siglos anteriores. Los narcóticos y los excesos sexuales son para sir Jadunath Sarkar (uno de los mejores conocedores de este período) una

explicación suficiente de la debilidad física y moral que impidió la imposición de la voluntad imperial[3]. Las pruebas, muchas de ellas recogidas por el mismo Sarkar, sugieren otra interpretación. Las dificultades militares y financieras por las que atravesaba el imperio habían sido provocadas en parte por las guerras de Aurangzeb, pero en general eran producto de esos factores que, como se ha indicado antes, siempre han impedido la formación de grandes imperios en la India[4]. A estas dificultades se añadieron las luchas de las facciones dentro de la administración, que aislaron a ésta del resto del imperio.

Aunque sería erróneo intentar diferenciar a las facciones cortesanas por sus posiciones ideológicas o por su apoyo a distintas políticas, se puede sin embargo identificar a algunos grupos, definidos por su naturaleza social, étnica y religiosa o incluso por las soluciones políticas con que intentaban solucionar los problemas del imperio. Las afinidades étnicas, o quizá mejor regionales o lingüísticas, habían sido desde hacía mucho tiempo un factor importante entre las clases dirigentes musulmanas[5]. Los turānī o turcomanos remontaban sus orígenes a los territorios turcos que habían sido la cuna de la dinastía mogol y por tanto reclamaban una posición privilegiada dentro de la nobleza, oponiéndose a que otros grupos tuvieran poder[6]. Otro gran grupo estaba formado por los iraníes, cuya tierra de origen era Persia. Los afganos, aunque no controlaban el poder, tenían importancia como jefes militares. Su conservación de la estructura de clan les permitía disponer de grupos de poder local que podían usarse con efectividad en alianza con otros grupos. Los indios convertidos al islamismo no parecen haber destacado en las luchas cortesanas, si bien en algunas de éstas se les puede identificar como grupo[7].

La situación era aun más complicada por el hecho de que muchos de los iraníes eran chiitas mientras que los turānī eran sunnitas. Se ha debatido mucho la importancia de estas diferencias religiosas en la vida política del imperio, ya que un sunnita tan ortodoxo como Nurangzeb había nombrado a un chiita para el cargo de *mīr bakshī*. Sin embargo, no hay duda de que la aversión que la mayoría sunnita tenía hacia los chiitas fue utilizada como arma política; esto se observa por ejemplo durante el reinado de Bahādur Shāh[8].

A la clase dominante musulmana se añadían diversos grupos hindúes que durante mucho tiempo habían cumplido una función importante en la administración central, y que en los períodos de luchas faccionales a veces tuvieron un papel decisivo. Los jefes rājput, por ejemplo, formaban parte de la alta nobleza imperial, y los diferentes grupos buscaron su apoyo.

Los maratos tienen una importancia crucial en la historia del período; sus líderes obtuvieron altos cargos en la administración civil y militar del imperio, y por tanto las facciones solicitaron su ayuda en un grado aún mayor que la de los rājput.

Además de esas diferencias basadas en motivos religiosos o regionales pueden verse otras en la política sostenida por los jefes más importantes. En líneas generales, por una parte, estaban quienes creían que el poder de la dinastía mogol y la integridad política del imperio podrían asegurarse siguiendo una política análoga a la de Akbar en lo relativo a contar con el apoyo de los rājput, los maratos y los sikh; esto en realidad significaba para la nobleza musulmana compartir el poder con los jefes hindúes. Por otra parte estaban los que creían, identificándose con la política de Aurangzeb, que una dinastía musulmana solamente podía mantenerse si contaba con el refuerzo de los elementos más empeñados en que el poder siguiera en manos de la clase dominante musulmana, es decir, los turānī. No se trataba de elegir entre un estado religioso y un estado laico; el problema, aunque estaba expresado de una manera imprecisa, se refería a las condiciones que se ofrecerían a los diversos grupos, incluyendo a los líderes hindúes. Intereses personales, lealtades religiosas y regionales, directrices políticas comunes, todos estos factores se sumaban, hacían confusas las líneas de demarcación entre los partidos en lucha y conducían a la formación de mutables alianzas dictadas por las oportunidades y ventajas que cada grupo esperaba alcanzar.

Durante el reinado de Bahādur Shāh (1707-1912), que surgió victorioso de las luchas de sucesión ocurridas a la muerte de Aurangzeb, los grupos dominantes en la corte eran los aliados con los iraníes. La influencia de los chiitas parece evidente por el hecho de que Bahādur Shāh ordenó que se utilizara en la oración del viernes la palabra *wasī,* lo que implicaba aceptar la interpretación chiita de la historia del Islam[9]. Pero, ante los desórdenes que estallaron en muchas ciudades (incluyendo Lahore, Agra y Ahmadābād), en oposición a esta innovación, el emperador ordenó que se volviera a la antigua fórmula utilizada en el reinado de Aurangzeb.

La figura más importante de este período fue el *mīr bakshī* Zalfiqar Khān, un iraní posiblemente chiita, de manera que el cambio que se intentó realizar en la fórmula de las oraciones puede que reflejara su influencia. Más importante para el sistema de alianzas cortesanas fue su nombramiento como gobernador del Deccán, a la vez que seguía siendo *mīr bakshī.* Era la primera vez que un hombre ocupaba estos dos importantes

cargos simultáneamente. Después de la muerte de Bahādur Shāh, su candidato Jahāndār Shāh (1712-1713) salió victorioso de la lucha de sucesión y ocupó el trono; este emperador continuó la política de buscar el apoyo de los jefes hindúes. La supresión del *jizya* es un síntoma de la nueva orientación de su política, que se expresó también en su tentativa de obtener el apoyo de un grupo de maratos nombrando a su jefe, el rāja de Kolapur, *mansabdār* del imperio.

Esa política de contener el poder de los turānī con la ayuda de los maratos y los rājput fue continuada por los poderosos hermanos Sayyid, que se apoderaron del poder en 1712. Después de haber dado muerte al emperador pusieron en el trono a Farrukhsiyar (1713-1719) y asumieron los cargos de *wazīr* y *mīr bakhsī,* además de encargarse del gobierno de dos provincias. La fuerza de estos dos personajes y la impotencia del emperador quedaron demostradas cuando depusieron al emperador y, en el curso de un año, hicieron subir al trono a tres de sus candidatos. El hecho de que el tercero de éstos, Muhammad Shāh, reinara desde 1719 hasta 1748 se debió a que renunció a tener una participación en el control de la administración; el poder efectivo había pasado a las facciones que controlaban los altos cargos.

Los dos hermanos Sayyid fueron desplazados por los nobles turānī capitaneados por el *nizām-ul-mulk,* título ostentado por uno de los más hábiles comandantes del imperio, virrey del Deccán [10]. El *nizām-ul-mulk* era contrario a la política de las facciones que habían buscado la alianza con los rājput y los maratos, y procuró fortalecer la posición de la nobleza turānī. Pero al cabo de unos pocos años se dio cuenta de que como *wazīr* no tenía poder suficiente para controlar las facciones ni el imperio. Intentó restaurar la hegemonía de la nobleza turānī y manifestar el carácter islámico del imperio mediante la nueva instauración del impuesto de capitación *(jizya),* pero no tuvo éxito. Numerosos grupos envidiaban su poder y estaba claro que la corte había perdido el control del gobierno de las provincias. La forma en que el *nizām-ul-mulk* intentó solucionar su problema es un síntoma de la situación en que se encontraba el imperio; abandonó Delhi en 1724 y marchó hacia el Sur, donde continuó ocupando el puesto de gobernador del Deccán. Sus enemigos de la corte trataron de expulsarle de este reducto de poder nombrando a otra persona para el cargo de gobernador, pero el *nizām-ul-mulk* se enfrentó a él en una batalla y le derrotó. Desde entonces fue virtualmente independiente de Delhi, aunque continuó nombrándose virrey del emperador.

La rebelión del *nizām-ul-mulk* señaló el comienzo de un

proceso en el curso del cual otros muchos gobernadores se hicieron independientes. Pero fue aún mayor el golpe que recibió el imperio por las invasiones extranjeras procedentes de las cadenas montañosas del Noroeste. La primera de estas invasiones ocurrió en 1738 cuando Nādir Shāh, un general que había derrotado a la dinastía safávida de Persia, entró en la India. El pretexto alegado para justificar la invasión fue que los mogoles no habían impedido a los enemigos de Nādir Shāh la entrada en la India, pero en realidad Nādir Shāh (igual que anteriormente Mahmūd de Ghazna) esperaba apoderarse de la riqueza de la India para financiar su política expansionista [1]. Según algunas fuentes contemporáneas, estaba de acuerdo con el *nizām-ul-mulk* y con Sa'ādat Khān, gobernador de la provincia mogol de Oudh. Esto parece probable, puesto que ambos eran jefes de dos facciones que hubieran podido imponerse de contar con una poderosa ayuda exterior. Seguramente ninguno de los dos juzgaría tal acción como traición en el sentido moderno. Sa'ādat Khān era persa, el *nizām-ul-mulk* formaba parte, igual que Nādir Shāh, del mundo turco que, durante centenares de años, había suministrado jefes militares y gobernadores a los reinos de Persia y de la India.

La invasión de Nādir Shāh puede considerarse también como un episodio más en la lucha de los partidos, en cuanto que su resultado fue un mayor debilitamiento del prestigio y del poder de la dinastía mogol. Nādir atravesó rápidamente el Panjāb, y en febrero de 1739 derrotó al improvisado ejército mogol. Su triunfo fue formalizado por la orden de que las oraciones se dijeran en su nombre en todas las mezquitas de Delhi.

Pocos días después de su entrada en Delhi, Nādir saqueó el gran barrio de bazares como represalia por los ataques que los habitantes habían realizado contra sus hombres. Si bien la ciudad había sido testigo de muchos cambios y de muchos derramamientos de sangre, nunca, desde los tiempos de Tamerlán (1398), había sido devastada por un conquistador. Un testigo relata cómo los edificios eran incendiados y la gente asesinada en las calles. «Poco a poco la violencia de las llamas disminuyó, pero el derramamiento de sangre, la devastación y la ruina de las familias eran irreparables. Durante mucho tiempo quedaron los cadáveres diseminados por las calles, que eran como senderos de un jardín con flores y hojas muertas.» Enormes sumas de dinero fueron confiscadas a nobles y comerciantes y el tesoro imperial fue expoliado de su patrimonio en joyas y en oro, incluyendo el trono del pavo real de Shāh Jahān. «Formando parte del expolio se hallaban elefantes, caballos y objetos preciosos, todo aquello que agradaba al conquistador;

verdaderamente era más de lo que se puede enumerar. En una palabra, la riqueza acumulada durante trescientos cuarenta y ocho años cambió de dueño en un momento»[12].

La importancia de este acontecimiento fue evidente para los contemporáneos. Los agentes de los maratos en Delhi referían al Sur que «parece que de un momento a otro se va a producir un cambio importante» y urgían a sus señores a que se prepararan para aprovechar la oportunidad que la anarquía reinante en el Norte les deparaba. La primera reacción del *peshwā*, jefe de la confederación marata, a estas indicaciones, fue la afirmación de que los maratos no tenían intención de atacar al emperador, sino que consideraban que su deber era «resucitar el caído imperio mogol». Todo lo que deseaban era controlar la administración del Sur para tener derecho a cobrar los impuestos[13]. En Oudh, Bengala y otras provincias periféricas, las implicaciones del desastre eran consideradas bajo este punto de vista: nada debería hacerse para ayudar a Nādir Shāh en su ataque al imperio; obviamente había llegado el momento de fortalecer los poderes locales. Además, el imperio sufrió una gran pérdida de territorios, ya que Nādir Shāh impuso al emperador la firma de un tratado por el que todos los territorios situados al oeste del Indo pasaban a formar parte de Persia. De esta manera Afganistán, y todos los pasos que conducían a la India en las montañas noroccidentales, dejaron de estar bajo el control de la India. Gran parte de la política exterior del gobierno indio en el siglo XIX estuvo dedicada a reafirmar el dominio sobre estos territorios, que desde tiempos antiguos habían estado bajo la hegemonía cultural y política de la India.

Es difícil establecer los efectos que la invasión tuvo sobre la vida económica de la India septentrional. Los comerciantes europeos que se hallaban en el gran puerto de Surat, en la costa occidental, informaron que el comercio había llegado a un punto muerto en Delhi[14]. La pérdida de tanta riqueza de la ciudad, unida a la desorganización general de la vida causada por la invasión, significó que la ciudad nunca recobraría realmente su importancia. Faltan datos precisos, pero probablemente puede asegurarse que la invasión fue un factor importante en la desviación del comercio desde el norte hacia la costa, particularmente hacia Bengala.

En la década siguiente a la invasión de Nādir Shāh la administración imperial perdió totalmente el control. Los gobernadores provinciales y los jefes maratos y rājput, que todavía eran nominalmente funcionarios del emperador, se dedicaron a hacerse la guerra unos a otros para reforzar su poder. Tal

era la situación cuando un nuevo invasor entró en la India desde el Noroeste. El gran imperio que Nādir Shāh había creado en Persia desapareció con su asesinato en 1747. En las regiones afganas se hizo con el poder un general, Ahmad Khān Abdālī, fundador de la dinastía durrānī.

La llegada de Abdālī al poder y sus sucesivas empresas son parte del fermento político que caracterizó la historia de toda la región montañosa fronteriza con la India, en la segunda mitad del siglo XVIII. En todo el Hindu Kush, Nepal, Tíbet, Bhutan y Assam se crearon nuevos acuerdos políticos, y los órdenes sociales existentes fueron puestos en peligro. Es difícil de todas formas demostrar que existió una relación directa entre el colapso del poder mogol y este fermento político, pero la conexión es clara en el caso de Afganistán. Abdālī procuró, de igual manera que los ghóridas unos siglos antes, crear un reino que comprendiera a la vez la región montañosa, cuna de los afganos, y las llanuras del Panjāb, controladas desde la capital, Lahore. Por tanto, la invasión de la India debería servirle para hacerse con recursos financieros a la vez que para obligar a los mogoles a tolerar la presencia afgana en el Panjāb septentrional.

Desde la fecha en que se hizo con el poder (1747) hasta la de su muerte (1773), los ejércitos de Abdālī constituyeron para los mogoles una constante amenaza. Estos consiguieron hacerlos retroceder en sus incursiones dirigidas contra Delhi, pero finalmente la ciudad fue saqueada en 1757; como resultado de estas incursiones los mogoles perdieron el control de gran parte del Panjāb. Así se completó el proceso iniciado por Nādir Shāh: la destrucción de las bases que la potencia india tenía en las fronteras noroccidentales. Delhi y los territorios circundantes se convirtieron en tierras fronterizas y, durante mucho tiempo, dejaron de ser un centro de interés de los nuevos poderes políticos que se estaban formando en otras zonas del subcontinente.

II. LOS RAJPUT, LOS JAT Y LOS SIKH

Entre los grupos regionales que lograron la autonomía en la primera mitad del siglo XVIII son especialmente interesantes los que tenían sus raíces culturales e históricas en la tradición indígena. Los rājput, los jāt, los sikh y, sobre todo, los maratos, intervinieron de manera decisiva en los acontecimientos que estaban transformando la vida política de la India. En el extremo meridional se percibe la persistencia de las tradicio-

nes políticas hindúes por el surgimiento de jefes cuyos orígenes dinásticos eran anteriores a las primeras conquistas musulmanas.

Se ha considerado, a veces, que el resurgimiento de las potencias hindúes en toda la India fue un síntoma de la reanimación de los sentimientos nacionales o una afirmación de una identidad cultural, pero tal interpretación no puede comprobarse en la concreta realidad política de la historia india en los comienzos del siglo XVIII. Ciertamente son innegables los vínculos culturales y religiosos con el pasado hindú, mas la supervivencia de una base sobre la que se pudiera construir la independencia, se debió a la naturaleza del sistema de gobierno de los mogoles y del sultanato. Su independencia, tanto o más que la de Bengala o la de Haiderābād, bajo gobernantes musulmanes, fue resultado de la impotencia de la corte imperial y no de ningún impulso consciente hacia la nacionalidad.

Entre todos los grupos regionales los rājput tenían la más destacada tradición política, pero se dieron muchos factores que les impidieron llegar a ser una potencia importante en el siglo XVIII. El sistema de clanes, con sus rivalidades entre familias y sus lealtades personales, impidió que surgiera un único jefe poderoso. Por otra parte, ninguno de los jefes rājput tenía una base económica que hiciera posible la creación de un ejército tan bien equipado como los que poseían otros estados indios. La proximidad a Delhi facilitaba el control de la región por las fuerzas imperiales, a la vez que animaba a los jefes rājput a intervenir en la política de la corte. Además, las fronteras de Rājputāna estaban abiertas tanto a los invasores procedentes del Norte como a los maratos, que desde las regiones centrales de la India presionaban constantemente sobre la capital, de manera que los rājput se vieron continuamente implicados de manera decisiva en los cambios políticos y militares. De esta manera, el campo en el que podía desarrollarse la ambición de los rājput continuó siendo, como había ocurrido durante siglos, el servicio a los soberanos de Delhi. Jai Singh, el gobernante de Jaipur, como gobernador de las grandes provincias de Mālwa y Agra, y Ajit Singh de Jodhpur, como gobernador de Gujarāt en la década de 1730 a 1740, ocuparon unas posiciones ventajosas, no igualadas por otros jefes hindúes de ese período. Una de las ironías de la historia india es el hecho de que estos dos príncipes hindúes tuvieran que hacer frente al compromiso de impedir a los maratos la expansión hacia el Norte. Los maratos derrotaron a ambos en las provincias que gobernaban en nombre de los mogoles, así como en Rājputāna,

que fue invadida en 1734. Hubo sin duda un acuerdo secreto entre Jai Singh y los maratos, pues, mientras que Mālwa fue cedida a los maratos, Jai Singh añadió algunos territorios imperiales a sus propias posesiones [15]. Así, mientras los jefes rājput aprovechaban la debilidad de la administración imperial, no llegaron a romper sus relaciones con ella, ya que la participación en las luchas que se producían entre los maratos, el emperador y los partidos cortesanos, les podía deparar la ocasión de aumentar su propio poder. Se tiene la impresión de que a veces la intervención de los rājput no había sido solicitada por el emperador, sino que en lugar de ello los rājput intervenían cuando les parecía oportuno, sin que el emperador tuviera ya el privilegio de elegir a sus aliados.

Los jāt no habían tenido una historia militar tan gloriosa como la de los rājput, y eran además famosos entre los funcionarios mogoles por su violencia y poco respeto por la ley. Durante los últimos años del reinado de Aurangzeb, un grupo de jāt al sur de Delhi, se reunió en torno a un jefe llamado Churaman, quien organizó un pequeño ejército con el que logró hacerse con el control de una considerable zona alrededor de Agra. Khāfī Khān, historiador coetáneo, relata cómo durante años el gobernador de Agra no fue capaz de expulsar de la región a los rebeldes o de «castigarlos como se merecían, porque los bosques en esa zona eran muy densos y los lugares a los que los rebeldes se retiraban resultaban inaccesibles». Jai Singh de Jaipur tuvo que emplear dos meses y 15.000 jinetes para sitiar dos de sus fortalezas, y aun así la mayor parte del ejército jāt logró escapar [16].

Episodios de este tipo arrojan luz sobre la situación política de esta época. Los levantamientos de los jāt no habían sido provocados por la debilidad del poder central, sino que su comienzo se remontaba a épocas anteriores en las que el imperio se hallaba en el momento de mayor poderío. El control de las provincias sólo era posible cuando existía una gran coordinación de fuerzas entre el gobierno central y el provincial, y aun entonces la derrota de un rebelde podía requerir el empleo de tales fuerzas que únicamente en algunas ocasiones era posible utilizar este método. A veces las autoridades locales llegaban a ciertos compromisos con los rebeldes sin dar cuenta de ello a las autoridades centrales. En el caso de los jāt de Agra, los descendientes de Churaman mantuvieron en su poder la gran fortaleza de Bharatpur, desde la que se controlaban las vías de comunicación entre Agra y Delhi.

Al norte de Delhi, en el Panjāb, los sikh se hallaban en conflicto con las autoridades mogoles desde principios del si-

glo XVII, época en la que Guru Arjun se hizo sospechoso a Jahāngīr de haber prestado ayuda a su hijo rebelde... La ejecución de Guru Tēgh Bahādur ordenada por Aurangzeb en 1675 había intensificado la hostilidad de los sikh hacia los mogoles, y el proceso se completó cuando el sucesor de Tēgh Bahādur, Govind Singh, transformó a la secta sikh en una comunidad prácticamente militar. Los sikh adoptaron como símbolos externos de su fe el cabello largo, el turbante y el puñal, con lo que manifestaban su solidaridad religiosa a la vez que un desafío a sus enemigos. Esta transformación tuvo su punto culminante en una gran ceremonia bautismal celebrada por Guru Govind Singh en 1699, en la cual todos los verdaderos creyentes fueron invitados a darse a conocer mediante la utilización de los nuevos símbolos.

Guru Govind Singh señaló la nueva dirección de la comunidad en los asuntos teológicos, reafirmando el poder de Dios e indicando a los santos la necesidad de que acabasen con sus enemigos. En cuanto a los asuntos políticos arrebató a las castas superiores la función directiva, que fue transferida a los campesinos jāt [17]. Si bien no se realizó ninguna alianza entre los jefes jāt del sur de Delhi y los sikh, la simultaneidad con que se dio la lucha de los jefes campesinos jāt por conquistar el poder es un fenómeno muy interesante que demuestra cuán errónea es la interpretación que considera a la sociedad india inmutable y falta de movilidad. En la historia india debe haber habido en épocas anteriores movimientos semejantes a éste, que transformó la situación de muchos campesinos jāt.

Los sikh se rebelaron contra las autoridades mogoles en el Panjāb durante las luchas de sucesión ocurridas después de la muerte de Aurangzeb, pero su derrota y la ejecución, en 1716, de su líder Banda, junto con muchos oficiales, hizo que durante una generación dejaran de constituir un peligro para el imperio mogol. Pero las invasiones (primero de los persas al mando de Nādir Shāh y después de los afganos bajo el mando de Ahmed Shāh Abdālī) cambiaron la situación. En el período comprendido entre 1750 y 1770 los sikh lucharon contra los afganos en una serie de encarnizados encuentros por el control de la ciudad fortificada de Lahore. La llegada de los maratos al Panjāb, en 1758, dio lugar a una alianza entre ellos y los sikh en contra de los afganos, pero esta alianza quedó deshecha cuando una parte de los jefes sikh aceptó de los afganos una gruesa suma de dinero a cambio de prometer que serían neutrales [18].

Después de la derrota que los afganos y los mogoles infligieron a los maratos en 1761 en la batalla de Pānīpat, los sikh volvieron a atacar a los afganos y, durante los veinte años si-

guientes, se apoderaron de gran parte del Panjāb. Las alianzas entre los jefes eran poco duraderas, pero finalmente la familia sukerchakia logró hacerse con la hegemonía en el Panjāb e imponer su autoridad a los demás grupos. Ranjit Singh Sukerchakia convirtió el patrimonio de su familia en un poderoso reino a finales del siglo XVIII. Desde 1792, en que a la edad de doce años se convirtió en jefe de su clan, hasta su muerte, ocurrida en 1839, Ranjit Singh se dedicó a organizar un ejército con el que llegó a controlar todo el Panjāb desde el Indo hasta casi el Jumna en el Este. Ranjit Singh utilizó un hipérbole perdonable cuando agradeció a Dios «haber sido benébolo con su siervo y haber aumentado su poder de manera que su territorio ahora llega hasta las fronteras de China y Afganistán y comprende todo el Mūltān y las ricas posesiones situadas más allá del Satlej»[19]. Pero en realidad sólo ejerció un poder efectivo en su tierra natal, en torno a Lahore y Amritsar, mientras que el resto de los territorios estaban controlados por jefes que le pagaban tributo. Este sistema político era similar al de otros muchos reinos indios, pero el poderoso ejército moderno creado por Ranjit Singh era único. Para la organización de este ejército utilizó a oficiales europeos de varias nacionalidades y contó con fábricas de munciones que suministraban armas y proyectiles a la artillería.

Pero, a pesar de la modernidad de la organización militar, toda la estructura del estado dependía del control personal que el soberano ejercía sobre su corte, sobre el ejército y sobre los jefes tributarios. Después de la muerte de Ranjit Singh, en 1839, se repitieron en el Panjāb, en menor escala, los acontecimientos que habían seguido a la muerte de Aurangzeb en el imperio mogol. Las guerras de sucesión, los conflictos entre los partidos y los deseos independentistas de los vasallos, provocaron la rápida disgregación del reino sikh. La existencia de un gran ejército fue un elemento más de tensión, ya que los jefes militares lo utilizaron en la lucha por controlar el reino. Y, así como los sikh se habían aprovechado de la situación conflictiva por la que atravesaron los mogoles, los ingleses supieron sacar provecho de estas disensiones; veinte años después de la muerte de Ranjit Singh, la Compañía de las Indias Orientales se había apoderado del Panjāb.

En la primera mitad del siglo XVIII, sólo los maratos, entre todos los reinos indios, contribuyeron de forma decisiva en todos los aspectos significativos de la historia política del subcontinente. Los partidos rivales de la corte de Delhi buscaron su apoyo, y en 1719 los maratos se convirtieron en árbitros del destino del emperador cuando ayudaron a los Sayyid a combatir a Farrukhsiyar. En el Norte se enfrentaron a los afganos por el control de Lahore y colaboraron en la sublevación de los sikh. En el Sur poseían, desde 1675, Tanjore, y su actividad se desarrollaba vigorosamente en la costa oriental. Todos los estados musulmanes que se hicieron independientes en este período (Haiderābād, Oudh y Bengala) vieron limitadas sus miras expansionistas por el poderío marato en la India central.

Esta posición clave pudo ser posible gracias a las considerables transformaciones que el reino marato, fundado por Sivājī, había sufrido en los primeros años del siglo XVIII. Los descendientes de Sivājī fueron capturados por los mogoles, y uno de ellos, Shāhū, fue llevado a la corte imperial. Shāhū fue reconocido por los mogoles como sucesor de Sivājī, pero se le mantuvo virtualmente prisionero desde 1689 hasta 1707, fecha en la que se le permitió volver a su país. Durante todo este tiempo los jefes maratos continuaron hostigando a los mogoles, y éstos, en un intento por controlar la situación, reconocieron a Shāhū como gobernador de los antiguos territorios de Sivājī, confiriéndole el título de *chattrāpati,* «señor del parasol» (o supremo rey), que Sivājī había utilizado. Pero este reconocimiento por parte de los mogoles significaba que el gobernante marato ya no era, como Sivājī había sido, un rey independiente, sino un vasallo obligado a pagar el tributo anual al emperador [20]. En todos los acontecimientos que siguieron, los maratos, aun cuando hicieron la guerra a los gobernadores mogoles y se apoderaron de Delhi, en teoría actuaban como fieles siervos del emperador. Otro aspecto de esta transformación fue que los reyes maratos pasaron a ser unas simples figuras decorativas, mientras que el poder efectivo pasó a manos de los primeros ministros, o *peshwā,* cuando este cargo se convirtió en hereditario dentro de una familia brahman. Fue el primer *peshwā,* Bālājī, quien estipuló en 1719 el acuerdo final por el que se reconocía a los reyes maratos como vasallos tributarios del emperador, obteniendo así los maratos una oportunidad de negociación y compromiso que anteriormente, cuando eran enemigos declarados del imperio, no habían tenido.

Una tercera innovación tuvo lugar en la constitución del es-

tado marato, puesto que el estado unitario fundado por Sivājī dio lugar a una confederación de jefes territoriales. Este cambio estuvo estrechamente relacionado con el sistema fiscal que era la base de la potencia marata. Durante el reinado de Sivājī se habían utilizado dos formas de pagar los impuestos: una de ellas, denominada *sardeśmukhī,* consistía en que los impuestos sobre la tierra en el reino marato eran cobrados por los funcionarios locales; la otra, llamada *chauth,* era un pago que los gobernantes de las tierras limítrofes con los maratos hacían al estado marato a cambio de no sufrir las incursiones de éstos. El *chauth,* en realidad un tributo de vasallaje, ascendía normalmente a la cuarta parte de la renta de la tierra que se recogía en cada territorio. Cuando el emperador reconoció a Shāhū como gobernante de los antiguos territorios maratos les confirmó a éstos el derecho a cobrar el *sardeśmukhī* y el *chauth* en las seis provincias mogoles del Sur; como contrapartida, los maratos se comprometían a pagar un tributo anual y a suministrar al emperador 15.000 soldados.

A causa del sistema de pago del *chauth* muchos gobernantes se vieron forzados a mantener una relación de tributarios con el reino marato, pero, al mismo tiempo, conservaban un gran control sobre sus propios territorios. Este sistema no era nuevo en la historia de la India e implicaba la existencia de un conflicto continuo entre el soberano y sus tributarios, pero permitía que, a nivel local, se diera una cierta continuidad en el poder político. El derecho a cobrar el *chauth* en las provincias mogoles del Deccán encontró una gran oposición por parte de los gobernadores mogoles, especialmente del *nizām-ul-mulk* de Haiderābād, que se había convertido en un gobernante casi autónomo. Esto provocó, como veremos más adelante, una serie de guerras, ya que los maratos, insistiendo en su derecho, se apoderaron de los territorios del *nizām.*

Fuera de las provincias meridionales, el cobro del *chauth* fue la base de una gran expansión de los maratos, a la vez que permitió la creación de centros independientes de poder por parte de los comandantes maratos. En los años siguientes al derrumbamiento del estado unitario de Sivājī numerosos jefes maratos se habían establecido como señores independientes, y cuando el *peshwā* intentó ampliar el poderío del estado marato tuvo que depender de ellos. Durante el período (1720-1740) en que gobernó Bājī Rāo, el segundo *peshwā,* los jefes maratos exigieron el *chauth* no sólo a los gobernadores mogoles sino también a otros soberanos de la península en cuyos territorios penetraban con sus tropas.

El *peshwā* reconoció a los jefes maratos la soberanía sobre

los territorios en que cobraban el *chauth,* y de esta manera surgieron nuevos estados maratos. Hacia 1740 las grandes provincias de Bundelkhand, Mālwa y Gujarāt pertenecían a los maratos, y, en las otras zonas, los comandantes maratos se establecieron en fortalezas desde las que podían controlar mejor el cobro de los impuestos de las tierras. Cuatro de estas bases adquirieron una especial importancia: Barodā, Gwālior, Indore y Nāgpur. Desde Barodā la familia Gaikwār controlaba una gran parte de la riqueza agrícola y comercial de Gujarāt. Los holkar en Indore dominaban la meseta de Mālwa y el fértil valle de Narmadā. Esta dinastía es famosa por la gloria militar de sus príncipes, así como por la habilidad diplomática y por la piedad religiosa de su reina Ahalyā Bāi, que reinó desde 1765 hasta 1795.

El origen social de los holkar revela un aspecto interesante de la estructura de clases de la India, que a veces se ha considerado tan rígida que impedía toda movilidad. Como miembros de la casta de los dhangar, o pastores, que ocupaban un lugar muy bajo en la jerarquía social del país marato, los holkar no podían pretender emparentarse con las familias de los guerreros, de las que tradicionalmente surgían los jefes militares. Pero probablemente su subida al poder refleja una situación común en toda la historia de la India: la conquista del poder era consecuencia de la agresión y del talento militar, no de la posición ocupada dentro de la jerarquía. Esto fue señalado ya en los primeros años del siglo XIX por Mountstuart Elphinstone, el funcionario administrativo e historiador que fue uno de los más agudos observadores del mundo indio.

«A pesar de la institución de las castas —escribió— no hay país en el que los hombres puedan subir tan fácilmente desde los lugares más bajos a los más altos de la escala social. El primer *nawāb* (ahora rey) de Oudh era un pequeño comerciante; el primer *peshwā* era un contable de pueblo; los antepasados de los holkar eran pastores de cabras y los de los scindia eran esclavos. Estos ejemplos y muchos otros son del siglo pasado. Diariamente ocurre que personas procedentes de los niveles sociales más bajos alcanzan los puestos más elevados del servicio militar y civil, aunque no el trono, en los estados provinciales, y esto anima al pueblo, y en este sentido se palia la falta de instituciones populares» [21].

Gwālior, una de las fortalezas indias más antiguas, era la sede de la familia sindhia. Desde este lugar se podían controlar muchos de los caminos que unían el Norte y el Sur, y su proximidad a Delhi posibilitaba la ingerencia de los sindhia en los asuntos políticos de la capital. Desde Nāgpur los bhonsle

dominaban un territorio que comprendía grandes zonas del Deccán septentrional y la provincia oriental de Orissa. Estos centros maratos fueron un foco de atracción para los maratos de todas las clases que vivían en el territorio originario de ellos, y de hecho se convirtieron en colonias maratas. Al mismo tiempo, las cortes de los jefes maratos adoptaron la etiqueta y las costumbres de la nobleza mogol del norte de la India, y muchos de ellos favorecieron la cultura hindú y el arte mogol, como en la música y en la pintura.

El cobro del *chauth* traía consigo grandes complicaciones políticas, como se muestra claramente en la ampliación de este sistema a Bengala en los años 1740-1750. Raghūjī Bhonsle, el comandante marato de Nāgpur, había obtenido en 1738 del rey marato el derecho de cobrar el *chauth* en Bengala. Sus ejércitos invadieron Bengala en 1742 y obligaron al *nawāb* a pagar cerca de treinta millones de rupias. Pero esta incursión afortunada no fue aprobada por toda la confederación marata porque el *peshwā,* que necesitaba urgentemente dinero, había planeado cobrar él mismo el *chauth* de Bengala. Para bloquear la acción de Bhonsle obtuvo del emperador mogol el encargo de rescatar al *nawāb* de Bengala, con la condición de que cobraría el *chauth.* La situación se complicó aún más, pero finalmente las disensiones entre los dos jefes maratos se resolvieron, y se permitió a Bhonsle el cobro del *chauth.* El hecho de que todos los contendientes se sintieran obligados a recurrir al emperador o al rey marato para que sancionara sus acciones indica que la política y la diplomacia todavía se movían en el ámbito de la legitimidad, a pesar de la debilidad de los dos monarcas. La alianza entre el *peshwā,* el emperador mogol y el *nawāb* de Bengala, en contra de otro jefe marato, pone también de relieve la importancia de las consideracioens políticas frente a cualquier clase de ideología hindú o marata.

La importancia política de las incursiones maratas en Bengala parece bastante clara: con ellas se debilitaba el poder del gobierno del *nawāb* y se privaba a éste de recursos que podían ser usados para fortalecer su propio régimen o, en el caso de que los tesoros tomados por los maratos fueran enviados a Delhi como parte de su tributo al emperador, servían para apuntalar el poder de éste. Pero las incursiones maratas en Bengala deben ser consideradas, no como meramente motivadas por el botín, sino que, igual que las de Nādir Shāh y Abdālī sobre Delhi, deben considerarse en el contexto político de aquel tiempo. Con ellas se intentaba hacer triunfar reivindicaciones políticas y cambiar las relaciones de fuerzas a favor de los invasores. El hecho de que, en gran medida, las incursiones

facilitaran la penetración de las potencias europeas en la India fue solamente una imprevista consecuencia secundaria.

Las incursiones de los maratos fueron para el pueblo de Bengala una gran calamidad, como se revela en la dramática descripción de un testigo ocular, el poeta bengalí Gangārām, que vivió en el siglo XVIII. Apenas se difundía el rumor de la llegada de los maratos, la gente se daba a la fuga, presa de pánico. «Los doctores brahmanes huían llevando consigo montones de manuscritos; los orfebres huían con sus balanzas y sus pesas; los pequeños comerciantes huían con sus mercancías ... Los pobres y los miserables huían llevando sobre sus cabezas fardos de ropas harapientas. Había viejos con un bastón en la mano ... que conducían sus cabras con cuerdas atadas a sus cuellos.» Después aparecían de improviso los jinetes maratos «acompañados de un gran griterío y rodeaban a la gente en los campos. Les robaban todo el oro y la plata, sin preocuparse de todo lo demás. Les cortaban a unos las manos, a otros la nariz y las orejas ... Cuando uno había acabado con una mujer, otro la tomaba, y la violada mujer gritaba pidiendo auxilio ... Destruían aldeas enteras y después seguían hacia otros lugares, saqueando por todas partes»[22].

Ese cuadro de horrores no debe generalizarse, pero si lo comparamos con otras relaciones de este tiempo parece que es una descripción bastante certera de lo que ocurría en los territorios que se negaban a pagar el *chauth*. En las regiones gobernadas directamente por los maratos se conservó la organización fiscal precedente y se respetaron los derechos de los propietarios de tierras. Según sir John Malcolm, al cual se debe la consolidación del dominio británico en la India central durante la década 1820-1830, incluso los peores jefes maratos, después de haber devastado una zona para conquistarla, «rechazaban las ofertas más ventajosas de nuevos colonos, porque esperaban que un funcionario o un cultivador del lugar ... volvería a sus tierras heredadas»[23].

El conjunto de estados maratos que surgieron en el siglo XVIII constituía, según los viajeros europeos contemporáneos, más que un estado unitario, una confederación en la que el poder del *peshwā* dependía de su capacidad para organizar el apoyo de los jefes en nombre del rey marato. Pero no se debe exagerar la singularidad de la confederación marata, pues tenía muchos aspectos similares a los anteriores imperios indios de los períodos premusulmán y musulmán. Para los historiadores, la cuestión más interesante es definir hasta qué punto los maratos habían intentado conscientemente crear un nuevo imperio, que se basara en una llamada a la solidaridad hindú, para destruir

el gobierno extranjero de los mogoles. La antigua ceremonia de coronación que Sivājī y sus sucesores hicieron celebrar revela claramente que el reino marato tenía un especial interés por la religión [24]. Uno de sus ministros, describiendo las grandes empresas realizadas para la creación del reino, afirmaba que «todo esto lo ha hecho él para defender la religión, para restituir a los dioses y a los brahmanes a los puestos que les permitan desempeñar sus funciones sin ser molestados». Otro apologista vuelve al mismo tema cuando dice que Sivājī fue «el regenerador de la religión hindú» [25]. Esta opinión se confirmó totalmente en 1739 cuando Nādir Shāh tomó Delhi. Un agente marato en Delhi urgió al *peshwā,* en este momento favorable, a que se realizara una gran alianza hindú entre los maratos y los rājput. El agente escribió: «Hay aquí mucha gente que desea que el rānā de Udaipur ocupe el trono de Delhi como emperador de los hindúes.» Otra propuesta designaba como emperador a Shāhū, rey de los maratos.

Pero el sueño de un imperio hindú fue rechazado por Bājī Rāo I, el más hábil y competente de los *peshwā.* Este argumentaba que lo que convenía a los maratos era restaurar el imperio mogol, lo cual además era también su deber en cuanto que vasallos del emperador. Destruir el imperio significaría, según él, exponer a los maratos a los ataques de todos sus enemigos. Por tanto, lo que había que hacer era, después de haber ganado influencia mediante su ayuda al emperador, procurar que los puestos más importantes de la corte fueran ocupados por maratos. «En tal posición, nosotros recogeremos los impuestos en todo el territorio; con una parte de esa cantidad cubriremos los gastos de nuestras tropas, y el resto lo entregaremos al tesoro imperial» [26]. También los sucesores de Bājī Rāo actuaron de acuerdo con la concreta realidad política, pues incluso en el momento de mayor expansión de los maratos, cuando llegaron por el Norte hasta Lahore, no se propusieron liquidar la autoridad mogol de Delhi. Lo que se esforzaron en conseguir fue el cobro del *chauth* en todas las posesiones imperiales, y esta aspiración les llevó a combatir contra los afganos por el control del Panjāb, lo cual fue la causa de la gran derrota que sufrieron en Pānīpat en el año 1761.

Los maratos habían comenzado a tener un cierto peso en la lucha faccional de la corte de Delhi desde 1718, cuando formaron una alianza con los hermanos Sayyid, lo que les había valido obtener el derecho de cobrar el *sardeśmukhī* y el *chauth.* Los mogoles los consideraban unos enemigos peligrosos porque utilizaban su posición para sustraer al imperio el control de grandes territorios; pero cuando los afganos pe-

netraron en la India, la corte imperial buscó la ayuda de los maratos. Como contrapartida les fue ofrecido el cobro de los impuestos en las provincias septentrionales, de las cuales por entonces se habían apoderado los afganos. Los maratos avanzaron hasta Lahore en 1758, pero no tuvieron fuerza suficiente para mantener su posición y hubieron de retirarse hacia el Sur. Los afganos se prepararon para impedir por todos los medios que los maratos volvieron al Panjāb, y éstos por su parte dedicaron todos sus recursos a formar un gran ejército. Este ejército salió del Deccán en 1760 y se enfrentó a los afganos en enero de 1761, en Pānīpat, la llanura que dominaba el acceso a Delhi y también al Panjāb. Ambas fuerzas combatientes contaban con un gran número de tropas auxiliares, pero la fuerza realmente combatiente consistía probablemente en 60.000 hombres por parte de los afganos y 45.000 de los maratos. Los afganos, con su superioridad táctica, sus mejores armas y sus líneas de abastecimiento aseguradas, lograron una gran victoria. En la derrota los maratos se comportaron con un valor que recordaba el de los guerreros hindúes que habían caído ante otros invasores procedentes del Noroeste, los ghaznavíes y los ghóridas. Abdālī escribió que «lucharon tan valerosamente que superaron la capacidad de otras razas ... Estos impertérritos exterminadores no dejaron en ningún momento de combatir y de realizar hechos gloriosos» [27].

Se ha discutido mucho las consecuencias de esa derrota. La mayor parte de los escritores consideran que puso fin al sueño marato de lograr la soberanía de toda la India. Otros, particularmente los historiadores maratos, argumentan que, si bien la autoridad central de la confederación quedó debilitada, los maratos continuaron siendo la potencia principal de la India hasta que en el curso de los sesenta años siguientes fueron derrotados por la superioridad militar y la organización financiera de los ingleses. En conjunto esta interpretación es más acertada que la primera, si bien no aprecia la esencial inestabilidad de la confederación incluso antes de producirse la derrota de Pānīpat. La expansión marata en toda la India central, que había dependido del poder personal de jefes como los Holkar y Sindhia, había indudablemente debilitado el poder del rey marato y de su representante, el *peshwā*. La recogida del *chauth* fue un método caro y poco eficaz, ya que exigía el continuo desplazamiento de grandes ejércitos y produjo, como en el caso de Bengala, violentas rivalidades dentro de la confederación marata. Sobre todo los maratos, como se ha indicado antes, no pretendieron nunca reemplazar al emperador mogol por un rey hindú, sino que solamente procuraron controlar la corte por

medio de su creciente intervención en la política imperial. La historia de la corte imperial durante la primera mitad del siglo XVIII muestra cómo, aun cuando este fin se logró, reportó muy poco poder efectivo. La intervención en los asuntos imperiales, especialmente el intento de impedir a los afganos el control del Panjāb, requirió un gasto de recursos y una administración financiera totalmente superiores a las capacidades de la confederación marata. Lo que los maratos podían hacer, y de hecho hicieron en la segunda mitad del siglo XVIII, era eliminar cualquier otra potencia que pudiera aspirar a la hegemonía. Y, si al final sucumbieron en la lucha contra los ingleses, ello se debió a la misma causa que provocó su derrota en Pānīpat: ineficiente organización de los recursos y falta de unidad política.

IV. LAS PROVINCIAS DEL IMPERIO CONSIGUEN LA INDEPENDENCIA

Mientras las fuerzas locales se consolidaban y desafiaban a la autoridad imperial, los gobernadores de las provincias del Deccán, Oudh y Bengala se hacían independientes. Esta transformación de los *subah* en reinos regionales no era producto de la rebelión, ya que en ningún momento los gobernadores declararon su independencia, ni desafiaron explícitamente al emperador. Por el contrario, lo que puede observarse es un debilitamiento de la alianza con el soberano, lo que queda claramente demostrado por su silencio como respuesta a las peticiones que Delhi hacía cuando necesitaba ayuda militar, o por la suspensión de la parte de los impuestos provinciales que correspondía a la administración central. Estas actitudes habían sido siempre características de las relaciones entre el gobierno central y las provincias. Un emperador poderoso demostraba precisamente su poder cuando lograba un estado de compromiso en el que, sustancialmente, se mantenía la autoridad central incluso aun aceptando en su cargo a un gobernador rebelde.

Pero en el siglo XVIII los emperadores pudieron muy raras veces efectuar estos compromisos y cuando lo hicieron fue normalmente a costa de concesiones a otros grupos, como cuando los maratos prestaron ayuda al emperador a cambio del derecho a cobrar el *chauth*. La ficción del nombramiento de los gobernadores por el emperador se mantuvo durante todo el siglo, pero casi sin excepción los gobernadores procuraron crear lo que realmente eran dinastías mediante el establecimiento de miembros de sus familias como sucesores, los cuales, después

de hallarse en el poder, intentaban obtener la legitimación del emperador. Tales transferencias de poder eran frecuentemente acompañadas de luchas sucesorias, que reproducían en las capitales provinciales la atmósfera política y las prácticas de Delhi.

Todos esos elementos se encuentran en la política del *nizām-ul-mulk,* que como virrey del Deccán era el más poderoso de los gobernadores. El se trasladó en 1724 hacia el Sur con la evidente intención de crearse un centro propio de poder autónomo en aquellas provincias que ya había gobernado antes de que intentara, sin éxito, controlar la corte imperial. El emperador nombró a un nuevo virrey, pero cuando el *nizām-ul-mulk* le mató en batalla, el emperador tuvo que reconocer la realidad de la situación reconociendo al *nizām-ul-mulk* virrey, con el nuevo título de *āsaf jāh.* Puesto que el virreinato del Deccán estaba constituido por las seis *subah* meridionales del imperio, o sea, toda la tierra de la India occidental y central al sur del río Narbada, el *nizām-ul-mulk* poseía unos territorios que casi igualaban en extensión y en riqueza al resto del imperio. Pero sus dominios estaban amenazados a lo largo de las fronteras occidentales por los maratos, y su subida al poder dependió, en una medida considerable, del compromiso a que llegó con ellos. Bājī Rāo, el *peshwā,* fue nombrado comandante imperial de 7.000 jinetes y se reconoció a los maratos el derecho a cobrar el *chauth* en los provincias fronterizas. Se llegó a otro acuerdo cuando Nizām consintió a los maratos el avance sin obstáculos hacia la India central a cambio de la promesa marata de respetar en el futuro sus territorios [28]. Con esto los territorios del *nizām* lograron una relativa paz y, de acuerdo con el historiador Khāfī Khān, estas regiones, que anteriormente habían sido «reducidas a tal estado de miseria que los comerciantes y los artesanos abandonaban su tierra natal», volvieron a gozar de una cierta seguridad [29]. Pero Haiderābād (así se llamó el estado por el nombre de su capital) no se convirtió en una potencia fuerte en la política india. Hubo una serie de factores que lo obstaculizaron, entre los cuales el más importante fue la expansión de la potencia marata. Y, aunque el movimiento expansionista de los maratos estaba dirigido sobre todo hacia el Norte, siguieron representando para el *nizām* una continua amenaza, de manera que éste no pudo dedicarse totalmente a consolidar su poder. Sus sucesores fueron menos capaces que él y hubieron de sufrir, además de la continua amenaza marata, la primera intervención europea en los asuntos políticos del reino.

También en Haiderābād se produjeron guerras de sucesión; la muerte del *nizām* fue seguida de una lucha entre sus hijos

por la posesión del estado. Desde el punto de vista político estas guerras sucesorias no se trataban simplemente de conflictos entre pretendientes individuales, sino entre grupos de interés, y la conquista del trono implicaba un cambio notable en la composición de la clase dominante. En 1750 la Compañía Francesa de las Indias Orientales aprovechó el momento de crisis por el que atravesaba Haiderābād para intervenir en los asuntos del reino, prestando ayuda militar a Salabat Jang, el pretendiente que finalmente resultó victorioso. Los señores de Haiderābād también utilizaron la ayuda francesa en contra de los maratos, y, cuando los franceses perdieron su poder en la India durante la guerra de los siete años, se agravó la presión de los maratos, que se apoderaron de extensos territorios pertenecientes al estado de Haiderābād. Esta capital se salvó probablemente de la total extinción sólo por la derrota que los afganos infligieron a los maratos en 1761, y por las nuevas alianzas que los gobernantes de Haiderābād realizaron con los ingleses.

La dinastía fundada por el *nizām-ul-mulk* sobrevivió durante todo el período de dominio británico en la India hasta que en 1948 fue «jubilada» por la Unión India. Desde el punto de vista social, Haiderābād cumplió una función análoga a la de los otros grandes estados indios que sobrevivieron al establecimiento del nuevo orden político en el siglo XIX: en cierto sentido estos estados impidieron que grandes zonas sufrieran los nuevos influjos, tanto positivos como negativos, que estaban cambiando las estructuras políticas y económicas de la India británica. Pero su principal función fue la que desempeñó como primer estado musulmán de la India, ya que, aunque estaba aislado de las principales fuentes de la cultura islámica de la India septentrional, conservó y cultivó las tradiciones culturales islámicas. Cuando, en el siglo XX, su existencia resultó un obstáculo para la integración política del moderno estado indio, el principado estaba continuando en una manera confusa y extraña la tradición que había sido establecida a mediados del siglo XIV por los sultanatos del Deccán.

En el Norte, de los dos grandes *subah* de Oudh y Bengala surgieron dos importantes reinos, en los cuales, sin embargo, igual que en el Deccán, se conservó la ficción del nombramiento imperial, si bien después se instaurará una sucesión dinástica independiente. El *subah* de Oudh, que estaba formado por las fértiles llanuras del norte del Ganges entre Murādābād y Patna, tiene una rica historia legendaria como cuna de Rāma y de Buda. Fue gobernado por los reyes de Kanauj hasta la conquista musulmana, cuando su cercanía a Delhi

atrajo a los colonos musulmanes a principios del siglo XIII. Bajo los mogoles fue integrado totalmente a la estructura imperial, pero después de 1720 sus gobernadores dejaron de ser controlados por la corte[30]. Durante los treinta años siguientes se puede observar una singular transposición de las relaciones políticas, ya que el gobernador de Oudh continuaba interviniendo en la política del imperio, mientras que el emperador era incapaz de ejercer una influencia recíproca en los asuntos de la provincia, situada solamente a un centenar de millas de la capital.

Sa'ādat Khān, oficial de la guardia de palacio, fue nombrado gobernador de Oudh después de haber ayudado a derrotar a los Sayyid en 1720. Las relaciones con los maratos, que amenazaban al imperio, estaban dirigidas en gran parte por él y no por el emperador y, como ya se ha indicado, estuvo implicado en la invasión de Nādir Shāh. Su política como gobernante de Oudh fue análoga a la de la mayoría de los gobernantes poderosos de la India: encaminó todos sus esfuerzos a controlar a los cobradores de impuestos, de los cuales dependía su poder. Grandes zonas de la provincia estaban controladas por jefes locales, muchos de los cuales eran descendientes de clanes rājput que habían reinado en estas regiones antes de la llegada de los musulmanes. Sa'ādat Khān no entró en conflicto con esta aristocracia, sino que llegó a acuerdos con ella, de igual modo que habían hecho los gobernantes musulmanes durante siglos. Este hecho confirma una vez más lo sólido y duradero del poder rājput en la India septentrional.

La historia de esos jefes locales es en cierto sentido la contrapartida del conflicto entre el emperador y sus gobernadores; el debilitamiento del poder imperial era un reflejo de la pérdida de poder de sus gobernadores en las provincias. En realidad incluso un príncipe poderoso como Sa'ādat Khān tenía pocas posibilidades de imponer efectivamente su autoridad cuando no estaba presente en la corte, y dependía siempre de sus vasallos, como demuestra la acción que emprendió contra Chait Rāi, un príncipe rājput cuya base se encontraba cerca de Rai Rareli. Cuando Chait Rāi se negó a pagar al gobierno central los impuestos exigidos, Sa'ādat Khān dirigió una expedición contra él, y aunque consiguió someterlo no fue privado de su poder. Por el contrario, se llegó a un acuerdo por el que, a cambio de un buen comportamiento en lo sucesivo, sólo tendría que pagar la mitad de los impuestos que antes se le exigían. Tales hechos indican claramente la complejidad de la estructura política en todos los lugares de la India.

Bajo Safdar Jang (1739-1756), sucesor de Sa'ādat Khān, se

acrecentó la potencia de Oudh. El emperador nombró a Safdar Jang *wazīr,* lo que muestra en qué medida la dinastía era predominantemente en lo que quedaba del imperio mogol. Las alianzas de los *wazīr* y los maratos en contra de los gobernantes de Haiderābād eran un elemento constante en las complejas luchas políticas del período. Hay ciertos indicios de que las diferencias religiosas jugaron un cierto papel en la enemistad con los gobernantes de Haiderābād, ya que éstos eran sunnitas y la dinastía de Oudh era chiita. Pero básicamente la causa de la disputa era el control de la corte imperial. El emperador, aunque impotente, era todavía un símbolo que podía reportar innumerables ventajas al partido que le controlaba, y el *nizām* de Haiderābād y el *wazīr* de Oudh eran los principales rivales en la contienda por los títulos imperiales que conferían a los que les eran atribuidos el predominio en la corte. Aparte de este interés inmediato estaba la cuestión de la relación con los maratos, que en 1750 eran el mayor poder de la India. En cuanto que enemigos de Haiderābād los maratos eran aliados naturales de Oudh. El *wazīr* consiguió su ayuda en 1750 para salvarse de la amenaza que para él representaban el *nizām* y los afganos, los cuales consideraban al *wazīr* su principal oponente para el establecimiento de su poder en la India septentrional. En esta situación los maratos consiguieron imponerse aparentemente; los gobernantes de Oudh perdieron su papel decisivo en los asuntos de Delhi y desde 1760 se encontraron, cada vez más, implicados en la revolución política que estaba haciendo de Bengala un nuevo tipo de estado.

Bengala fue el tercero de los grandes *subah* que se hizo independiente en la primera mitad del siglo XVIII. De igual modo que en Oudh y en Haiderābād, también aquí un gobernador poderoso logró imponer su independencia frente a la vacilante autoridad central, pero la evolución interna de Bengala hizo que su historia fuera única. La intervención de una potencia occidental en forma de compañía comercial alteró el normal proceso político, creando en Bengala un nuevo y dinámico tipo de estado, que a finales del siglo XVIII se preparaba para recoger la herencia del imperio mogol.

La inestabilidad de la autoridad mogol en Bengala había quedado de manifiesto ya en 1695, fecha en la que una rebelión de los jefes locales había puesto en grave peligro al gobernador imperial. Aurangzeb había nombrado a su nieto para que sofocara esta rebelión, pero el título de *nawāb* de Bengala fue otorgado a Murshid Qulī Khān, que comenzó su carrera política en 1700 como ministro de hacienda *(diwān).* Un ras-

go característico de su gobierno, que fue también común a otras regiones, es la alianza con la gran familia de banqueros indios que es conocida con el nombre de *jagat seth* («banqueros mundiales»). Esta familia dirigía casi todos los negocios financieros de la provincia, incluso la compra de oro virgen, la acuñación de moneda, los ingresos de los impuestos sobre la tierra recogidos por los funcionarios y la transferencia a Delhi de la parte correspondiente al emperador. Los Jagat Seth no eran nativos de Bengala, sino que provenían de la alta burguesía comerciante de Jodhpur (Rājputāna), que controlaba la organización financiera de muchas zonas de la India. Los mercaderes ingleses comentaban a veces la dominante posición de estos banqueros en la corte de Bengala, ya que reconocían que era su oposición la que les impedía a ellos, en la primera mitad del siglo XVIII, obtener del *nawāb* privilegios y facilidades, mientras que un poco más tarde la alianza que los ingleses realizaron con los seth les sirvió de gran ayuda para obtener el control de Bengala [31].

Los cargos más importantes de Bengala permanecieron en manos de la familia de Murshid Qulī Khān hasta 1740, cuando Alīvardī Khān, un funcionario provincial, se apoderó del trono con la ayuda de los jagat seth y de otros grupos de la corte que pensaban beneficiarse con un cambio en la alta jerarquía. Alīvardī Khān fue uno de los mejores gobernantes que hubo en la India en este período. Su creciente independencia de Delhi fue resultado de su reacción a amenazas externas, y de su deliberada intención de crear un estado autónomo. Las invasiones de los maratos, las insurrecciones de sus comandantes afganos y las complicaciones derivadas de la presencia de mercaderes europeos hubieran requerido, en el período de grandeza mogol, la intervención del gobierno imperial en Bengala. Pero la invasión de Nādir Shāh, que había contribuido en gran manera a la subida del mismo Alīvardī al poder, confirmó que ya no se podría esperar asistencia de Delhi, y el gobierno de Bengala quedó cada vez más aislado de los asuntos imperiales.

Ya hemos apuntado someramente las consecuencias que tuvieron las incursiones de los maratos en el decenio 1740-1750: graves daños al comercio en muchas provincias del imperio mogol, la dislocación de las formas de vida rural y, para el *nawāb*, la pérdida de las rentas de la provincia de Orissa. Todos estos factores condujeron en 1745 a la insurrección del jefe de las tropas afganas, de las cuales dependía el poder de Alīvardī Khān. La rebelión fue reprimida, pero a costa de una gran destrucción en el Bihar, incluyendo el saqueo de su capital, Patna. Una relación contemporánea, si bien está escrita

con el convencional lenguaje hiperbólico de los historiadores musulmanes, describe el sentimiento de inseguridad y de angustia que dominaba a la población de Patna. Los afganos, dice, «sin ninguna disciplina que les frenara, sin ser controlados por ningún superior, se esparcieron por todos los barrios de la desgraciada ciudad, y no pasaba un día sin que alguna casa no sufriera los horrores de la violencia y del ultraje»[32].

Las incursiones de los maratos y las insurrecciones de los afganos habían debilitado de tal manera la estructura administrativa, y habían dañado tanto la economía que hubiera sido muy difícil para el sucesor de Alīvardī Khān retener el poder en medio de los desórdenes que normalmente llevaba consigo una sucesión. Pero cuando el nieto de Alīvardī, Sirāj-ud-Daulah, subió al poder en el año 1756 se comenzó a sentir en las intrigas cortesanas la insuficiencia de un nuevo elemento: la Compañía de las Indias Orientales. En el pasado había sido habitual la intromisión de un pueblo extranjero en la vida política de la India, pero la nueva potencia tenía unas características que daban a su aparición en la arena política una particular importancia. No se puede esperar que alguien en la Bengala del siglo XVIII interpretara esta intervención como el impacto modernizador de los mecanismos políticos y tecnológicos occidentales sobre una sociedad tradicional, pero sí hubo ciertamente una conciencia de que los ingleses representaban un especial peligro para el orden social existente. Pero no se llegó a un acuerdo sobre la forma de enfrentar este peligro. Algunos grupos, especialmente las grandes familias de banqueros, se dieron cuenta de la importancia comercial de los mercaderes europeos y tenían un gran interés en establecer relaciones comerciales con ellos. Otros, incluyendo a algunos cortesanos del *nawāb* y a su presunto sucesor, Sirāj-ud-Daulah, comprendieron que el poder militar y económico de la compañía sería para ellos una continua amenaza. El *nawāb* mismo había intentado desde hacía tiempo oponerse al creciente poderío de los europeos; sin embargo, el consejo que dio a su heredero fue, según la leyenda, que evitara una guerra que podía acabar en desastre.

20. La llegada de la Compañía de las Indias Orientales (1757-1800)

La zona que estaba bajo el poder de los *nawāb* de Bengala abarcaba no solamente la antigua *subah* de la propia Bengala, sino también Orissa y Bihar. Este extenso y heterogéneo territorio contaba con ventajas naturales de las que no disfrutaba ninguna otra parte de la India. James Rennell, que visitó el país a finales del siglo XVIII, observó que sus dos grandes ríos, el Brahmaputra y el Ganges, junto con sus tributarios, «cruzan la región de Bengala ... en tantas direcciones, que llegan a formar el sistema más completo de navegación fluvial que pueda concebirse ... Toda la sal y gran parte de los alimentos consumidos por los diez millones de habitantes del reino de Bengala y sus dependencias son transportados por río. A ello hay que añadir el transporte de las exportaciones e importaciones, cuyo producto asciende probablemente a unos dos millones de libras esterlinas por año, el intercambio de manufacturas y productos a lo largo de todo el país, los productos piscícolas y el comercio marítimo» [1]. Todos los viajeros y comerciantes europeos de la época coincidían con Rennell en la importancia comercial de Bengala. Jean Law, que fue a Bengala en 1744, hablaba de «este bello país, el mejor del mundo por la cantidad, variedad y excelencia de sus productos, este país tan rico que ... constituía el tesoro de la India» [2].

Al destacar la prosperidad de Bengala en el siglo XVIII los observadores europeos pasaron por alto quizás un importante factor: el hecho de que la prosperidad que les admiraba se debía en gran parte al cambio habido en la situación política dentro de la India. Antes del siglo XVIII Bengala había estado situada al borde del imperio mogol y, si bien sus ingresos eran muy elevados, no había tenido demasiado influencia política o social en ningún otro sentido. La red de comercio interior se vio modificada por la pérdida de importancia de Delhi y por la pérdida por parte de los mogoles del control sobre el Noroeste, que durante tanto tiempo había sido la vía de intercambio con Asia central. Los puertos de la costa occidental, que tradicionalmente habían sido los centros comerciales, dejaron de tener importancia como puntos de distribución, tanto para las mercancías que provenían del interior, como para las que venían de Oriente. Los comerciantes empezaron a utilizar

Bengala como cuartel general, y los armenios, chinos y árabes dirigían el floreciente comercio de productos bengalíes a lo largo de todo el litoral del océano Indico. A ellos vinieron a sumarse los comerciantes europeos, cuya demanda de productos textiles bengalíes aumentó en la primera mitad del siglo XVIII a consecuencia del cambio de moda ocurrido en Europa. Si se compara con las cifras actuales, este comercio nunca fue muy activo, y se ha exagerado mucho su importancia dentro de la economía de Bengala. Las mercancías eran principalmente productos suntuarios, como tejidos, y otros de volumen relativamente reducido como el opio. El azúcar, por ejemplo, se consideraba un producto cuya exportación reportaba grandes beneficios, pero las exportaciones totales por año durante el decenio de 1750 parecen haber sido solamente de 2.000 toneladas [3]. Sólo media docena de barcos pequeños era suficiente para transportar esa cantidad. El comercio europeo, como se ha demostrado en un cuidadoso estudio realizado, «no era más que una parte insignificante del vasto, complejo y variado mosaico de la vida social y económica de la India ... Por cada pieza de tejido que se fabricaba para ser enviada a Europa se tejían cientos de piezas para el consumo interior. Por cada transacción comercial que se llevaba a cabo con la Compañía de las Indias Orientales se realizaban centenares de ellas dentro del círculo de la comunidad india» [4].

Pero, aunque el comercio era de escasa importancia para la India (y, por supuesto, para Europa), era importantísimo para dos grupos: los siete mil europeos que aproximadamente se dedicaban al comercio en la India, y el grupo todavía menor que en Londres se ocupaba de las finanzas, el comercio y la política. Fueron los intereses personales de esos hombres, en especial de los que vivían en Bengala, los que provocaron que a mediados del siglo XVIII el poder político pasara de manos de los *nawāb* de Bengala a las de la Compañía Británica de las Indias Orientales [5].

I. EL NUEVO PODER IMPERIAL

A mediados del siglo XVIII la Compañía Británica de las Indias Orientales había ocupado el primer puesto con respecto a sus rivales en Bengala y en todo el resto de la India [6]. Los portugueses mantenían todavía sus antiguas posesiones en la costa occidental, pero no tenían ya influencia ni en la política ni el comercio de la India. Los holandeses, que habían disputado, tanto a los portugueses como a los ingleses, en el si-

glo XVII, el comercio con la India, concentraron sus principales intereses en Oriente, en Java y las otras islas, si bien siguieron manteniendo su influencia en Bengala por medio de sus factorías de Chinsūra y Patna. Los daneses se habían esforzado por establecer bases comerciales a principios del siglo XVII y su factoría de Serampore tuvo importancia en primer lugar para los comerciantes privados ingleses que trataban de compensar el monopolio comercial de la Compañía de las Indias Orientales, y más tarde para los misioneros británicos, a los que no se permitía vivir en Calcuta. Los franceses estaban en una situación diferente, aun cuando el volumen de su comercio era poco más de la mitad del de los ingleses. La rivalidad entre franceses e ingleses en la India formaba parte de la larga lucha que se llevaba a cabo en Europa y en Norteamérica, y los franceses luchaban tenazmente para impedir la expansión de la influencia inglesa. El fracaso de los franceses para conseguirlo, a pesar de la brillante victoria militar de Dupleix, puede explicarse en parte por el dominio británico de las rutas marítimas, que hizo posible que llegaran los refuerzos a la India, y en parte por la posición comercial más ventajosa de la Compañía Británica de las Indias Orientales en la propia India. Su red comercial extendida por toda Bengala hacía posible un comercio que proporcionaba tanto dinero como suministros, por lo que, en gran medida, las guerras con los franceses pudieron sostenerse con recursos procedentes de la India.

El predominio de los comerciantes británicos en Bengala durante el siglo XVIII provocó fricciones cada vez mayores con el gobierno del *nawāb,* que condujeron a la crisis de 1756 en que el nuevo *nawāb,* Sirāj-ud-Daulah, ocupó las factorías de la Compañía de las Indias Orientales, incluida Calcuta, su centro más importante en la India. La causa de la fricción era la creciente autonomía de la Compañía de las Indias Orientales, que había sido constituida en virtud de privilegios comerciales especiales que recibía de cuando en cuando de los mogoles y que habían sido confirmados por el emperador en 1716. Los más importantes de esos privilegios eran el de usar la ceca provincial para acuñar moneda, el derecho a arrendar treinta y ocho pueblos en los alrededores de Calcuta y el derecho a pagar todos los impuestos sobre los productos del interior por medio de una cantidad anual fija[7]. El problema de la Compañía era convencer a los *nawāb* de Bengala de que respetasen al *arrendatario* del emperador en una época en que las órdenes imperiales habían dejado de tener mucha fuerza; el problema de los *nawāb* era aprovecharse de la presencia de la compañía en el país, sin limitar su propia soberanía.

Pero hacia 1740 estaba claro para la corte del *nawāb* que se estaba produciendo esa limitación. La exención del pago de impuestos en el continente significaba que la libertad de paso, o *dastak,* no sólo permitía a la Compañía de las Indias Orientales como entidad ejercer el comercio sin pagar impuestos, sino que también se aprovecharon de ello los empleados de la compañía y sus agentes indios en calidad de comerciantes privados. Esto significaba una pérdida de ingresos para los *nawāb* y una ventaja comercial para los ingleses y para los comerciantes indios que tenían relaciones comerciales con ellos. Otro perjuicio para los *nawāb* era que algunos de sus súbditos, huyendo de la justicia, se refugiaban en Calcuta, y los ingleses se negaban a entregarlos; o, como había sucedido en numerosas ocasiones, que los ingleses encarcelaban a los súbditos de los *nawāb* que hubieran realizado alguna acción contra ellos o que simplemente les debieran alguna cantidad de dinero. La acritud de los *nawāb,* a medida que observaban esta tendencia a la extraterritorialidad, está resumida en una carta escrita por uno de ellos al emperador en 1773: «No encuentro palabras para relataros las abominables prácticas de estos hombres. Cuando llegaron por primera vez a este país solicitaron con gran humildad al gobierno libertad para comprar un trozo de tierra en el que construir una factoría y, tan pronto como les fue concedido aquél, se apresuraron a construir un gran fuerte rodeado de un foso ... Han inducido a varios comerciantes y a otras gentes a que se coloquen bajo su protección y obtienen unos ingresos que ascienden a Rs. 100.000 al año»[8].

Si era ésta la situación, cabe preguntarse por qué los *nawāb* no expulsaron del país a la Compañía de las Indias Orientales, o contuvieron su expansión. Una de las razones era que, a pesar de sus lamentaciones, los *nawāb* y sus funcionarios encontraban que la compañía constituía para ellos una cómoda fuente de ingresos. Durante la guerra contra los maratos, el *nawāb* había obligado a la compañía a proporcionarle el dinero necesario para pagar a sus tropas durante dos meses; cuando los comerciantes visitaban la corte tenían que hacer costosos regalos, y en toda la provincia se solía sobornar a los funcionarios públicos. Tampoco les hubiera convenido a los *nawāb* actuar contra los ingleses y no contra las otras compañías, pues sabían que los franceses hubieran ocupado inmediatamente el puesto abandonado por aquéllos. Pero la razón más importante era que el mismo Alīvardī Khān reconoció que no tenía poder suficiente para destruir a los europeos, aunque lo hubiese deseado. A esto se refería cuando advirtió a sus cortesanos que el atacar a los ingleses, como algunos de ellos le estaban incitando a

hacer, hubiera sido encender una hoguera que no podría apagarse más tarde[9].

La decisión que en 1756, poco después de su subida al trono, tomó Sirāj-ud-Daulah de atacar a los ingleses fue producto tanto de la frustración y la desesperación como de no haber comprendido cuáles eran las bases del poderío militar y comercial de Europa. Se trataba, en muchos aspectos, de los mismos hechos que se produjeron un siglo después, cuando una potencia europea dominadora trataba de llegar a un acuerdo con un dictador que veía amenazada su soberanía. Los *nawāb* pudieron, sin gran dificultad, tomar Calcuta, que estaba pobremente defendida, pero no pudieron realizar completamente sus proyectos, que consistían en llegar a un cierto acuerdo con la Compañía de las Indias Orientales, después que ésta hubiera mostrado algunos signos de sumisión. Mientras esperaban, las fuerzas militares, superiores, de la compañía se trasladaron hacia el Norte, por mar, hasta Madrás, bajo el mando de Robert Clive, y reconquistaron Calcuta a principios de 1757.

Los *nawab* habían esperado probablemente que se volviera a la situación anterior al ataque de Calcuta, pero los empleados de la Compañía de las Indias Orientales se habían dado cuenta de las ventajas que les reportaba la participación activa en la política de Bengala. A la muerte de Alīvardī Khān en 1776 se había estudiado la posibilidad de intervenir en apoyo de un pretendiente al trono, sugiriendo que la compañía formase una alianza con los jagat seth y otros grupos hindúes para determinar la sucesión[10]. En 1757 se negoció dicho acuerdo entre los representantes de la Compañía de las Indias Orientales en Calcuta y Aminchand, representante de los jagat seth. No se conocen con claridad los detalles de las actividades de los jagat seth en esa época, pero no cabe duda de que eran un factor esencial, puesto que podían utilizar el poder militar de la Compañía de las Indias Orientales. Mīr Jāfar, un alto funcionario separado del cargo por Sirāj-ud-Daulah, estaba dispuesto a reemplazar al *nawāb*.

Sirāj-ud-Daulah trató de defenderse contra esta coalición de fuerzas, pero carecía de apoyo suficiente y fue asesinado después de una breve batalla en Plassey, un pueblo situado al sur de su capital, Murshidābād, en 1757. La subida al trono de Mīr Jāfar está marcada por la traición que sufrió la facción de Aminchand por parte de la Compañía de las Indias Orientales, y se dio al episodio una importancia desproporcionada en la historiografía de la época. Esta exageración se debió en su mayor parte a que la Compañía de las Indias Orientales se vio implicada en las maniobras de la política británica y, en realidad,



Fig. 16. La India en el año 1805.

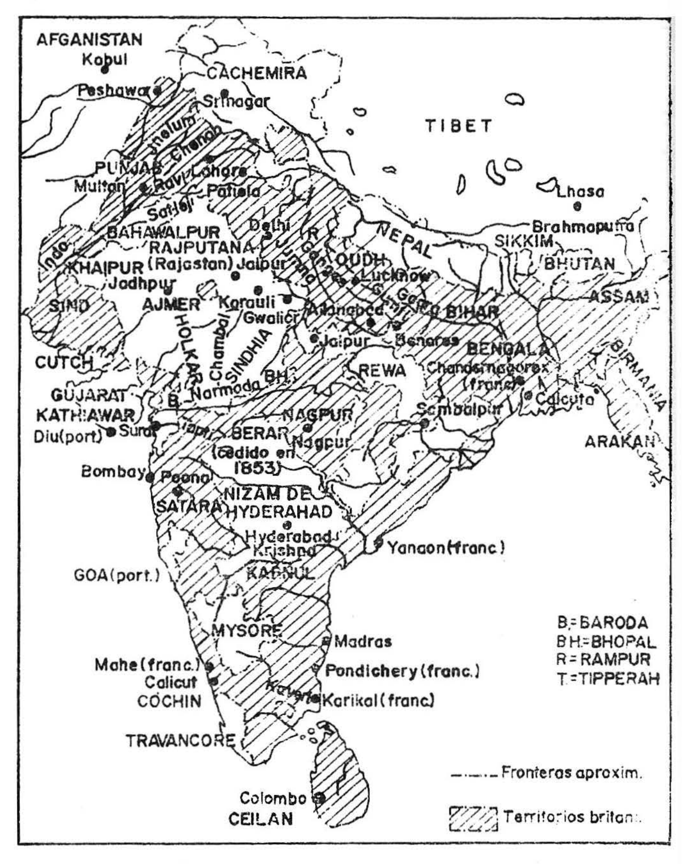


Fig. 17. La India en el año 1856.

las traiciones de 1757 fueron las normales, dentro de las luchas entre facciones, de la política de la India en el siglo XVIII. Estos hechos no debieron sorprender demasiado a los políticos europeos, y la significación moral que adquirieron se debe en buena medida a la retórica de Burke y Macaulay.

Durante los cincuenta años que siguieron, la historia de Bengala y la de otras regiones de la India estuvo determinada por la tendencia de la Compañía de las Indias Orientales a convertirse en una potencia territorial que reivindicaba la hegemonía de la India. Revisten particular interés dos aspectos de esta tendencia: el intento de ejercer su influencia a través del gobierno de un *nawāb,* que de hecho era un simple representante de la compañía, y, en segundo lugar, el compromiso formal, tanto por parte de la compañía como por parte del gobierno británico, para consolidar el terreno ganado en Bengala sin pretender una más amplia expansión territorial.

El fracaso del gobierno indirecto se hizo patente cuando Mīr Jāfar, el *nawāb* colocado en el trono gracias a la conspiración de 1757, no podía, ni estaba dispuesto, a gobernar Bengala de una forma que conviniera a los intereses de la Compañía de las Indias Orientales. Aunque por entonces no se era consciente de ello, los mecanismos del gobierno indio no se ajustaban a las necesidades y pretensiones de la política y el comercio occidentales y, en un principio, la compañía recurrió a hacer elegir como *nawāb* a otro pretendiente. Lo inadecuado de este método se puso de manifiesto cuando el nuevo *nawāb,* buscando la alinaza del gobernante de Oudh y del emperador mogol, trató de derrotar a los ingleses. En la batalla de Baksar de 1764 fueron vencidos los aliados, y desde entonces la compañía ya no buscó ejercer la influencia solamente a través de un *nawāb* complaciente, sino que utilizó la victoria para obligar al emperador a concederle el *diwānī* de Bengala, equivalente a la función de recaudador de contribuciones del gobierno. Primero se ejerció este cargo por medio de intermediarios indios, pero, a partir de 1772-1785, cuando Warren Hastings controlaba los asuntos de la compañía, las operaciones de recaudación pasaron a mano de los empleados de ésta. El período comprendido entre 1757 y 1785 destaca por la corrupción y la opresión británicas en la India, pero, como sucedió en el caso del destronamiento de Sirāj-ud-Daulah, la interpretación de los acontecimientos debe hacerse teniendo en cuenta la compleja situación política y bélica de Inglaterra a finales del siglo XVIII. En realidad, la apropiación de Bengala en sí misma no presenta las barbaridades de las conquistas realizadas en los siglos XIX y XX.

El final del gobierno indirecto se caracterizó por los cambios

administrativos iniciados desde 1786 a 1793 bajo el gobierno de lord Cornwallis, el primer gran aristócrata nombrado gobernador general. A partir de las ruinas del sistema fiscal mogol se creó el del «establecimiento permanente» *(Permanent Settlement)*, en el que se reconocía como dueños de la tierra a los *zamindār* (los antiguos funcionarios encargados de fijar y cobrar los impuestos de las tierras), figurando como arrendatarios los campesinos que cultivaban la tierra. Este sistema se arbitró en parte debido a la falta de personal experimentado que permitiera llevar a cabo otro más elaborado, pero también con la esperanza, en cierto sentido justificada, de que tendría un efecto estabilizador en la vida política y económica de Bengala. El sistema judicial se aproximó al europeo, creándose unos tribunales según el modelo de los de Gran Bretaña. El derecho penal que se aplicaba en estos tribunales era esencialmente el mismo que en Gran Bretaña, mientras que el derecho civil, especialmente cuando se trataba de cuestiones relativas a la vida familiar y a las herencias, siguió siendo en el fondo el derecho consuetudinario de las diversas comunidades religiosas y de casta. Como culminación del final de la época de gobierno indirecto se decidió que todos los altos cargos fueran ejercidos por ingleses. Y de este modo surgió un pequeño aparato burocrático que ocupaba los puestos importantes y que sería conocido más tarde como el *Indian Civil Service,* formado por unos dos mil miembros. Subordinada a este órgano directivo había una segunda estructura burocrática compuesta casi enteramente por indios.

El segundo cambio importante que caracterizó los primeros cincuenta años de la ocupación territorial por parte de Gran Bretaña fue el hecho de que dejara de creerse, como había sucedido en las primeras etapas de la toma de Bengala, que Gran Bretaña debería limitar su poder a Bengala y a los antiguos enclaves de Madrás y Bombay. La conquista de Bengala, como ya se ha puesto de manifiesto más arriba, se llevó a cabo en su mayor parte por medio de la participación de la Compañía de las Indias Orientales en las luchas entre facciones, mientras que la expansión se hizo por medio de guerras de conquista. Los que se oponían a ese tipo de expansión del dominio británico en la India, afirmaban que ello era inmoral, políticamente inoportuno (puesto que provocaría la unión de todas las fuerzas indias) y, sobre todo, enormemente costoso. Esta fue la actitud de muchos de los que controlaban la Compañía de las Indias Orientales en Londres, y, en especial, la de Charles Grant, el más famoso portavoz de la compañía durante los primeros años del siglo XIX. Para Grant, que conocía bien la historia de la India, ampliar el control territorial constituía «una espléndida

vía hacia la ruina», debido al falso sueño que habían acariciado todos los conquistadores de la India de que podrían unificar todo el territorio bajo una sola soberanía [11].

Este descontento por la conquista fue plasmado en el *India Act,* de Pitt, promulgado en 1784, por el que se prohibía su continuación por «considerarla incompatible con el deseo, el honor y la política de la nación inglesa», si bien esta ley fue constantemente violada. A partir de 1773 la compañía se vio envuelta en una serie de guerras con los maratos, el gobernante de Mysore y el *nawāb* de Karnático. Como resultado de estas guerras se incorporaron muchos territorios, pero el gran período de expansión no comenzó hasta 1798, cuando lord Wellesley fue nombrado gobernador general. Durante los siete años que siguieron, los ingleses dejaron de compartir el poder y se convirtieron en árbitros de la independencia de todos los estados que habían alcanzado la autonomía durante el siglo XVIII. Wellesley utilizó diversos argumentos para justificar el hecho de que todos los estados indios quedaran bajo lo que llamó «la protección general del poder británico». Uno de ellos era que, si no se prevenía a tiempo, los franceses se aliarían con los dirigentes indios como preludio de la invasión; otro era la imposibilidad de mantener el orden en las zonas británicas mientras éstas se vieran amenazadas por los constantes ataques de los dirigentes indios afectados de lo que Wellesley llamaba su «inquieto espíritu de ambición y violencia», característico «de todos los gobiernos asiáticos». Se aducían también razones de orden financiero como la de que, cuando el país se encontrara bajo un solo gobierno, y el comercio pudiera ejercerse sin peligro, crecerían los beneficios comerciales.

Apoyados en tales argumentos, los ingleses se apropiaron de vastos territorios: las tierras del Ganges, incluida la ciudad imperial de Delhi, casi toda la zona costera que une Calcuta y Bombay y extensas zonas del interior. Después de una pausa de diez años, los sucesores de Wellesley vencieron a los últimos grandes jefes maratos, con lo que todo el centro de la India pasó a ser dominio británico, aunque no estuviera controlado directamente. Después, durante el decenio de 1840-1850, fueron conquistadas las dos últimas zonas que se mantenían fuera del dominio británico: el Sind y el Panjāb.

El sistema utilizado en todos estos casos fue el mismo que se había practicado anteriormente: comenzar primero con la consolidación del poder en la llanura del Ganges, continuando después con la expansión a partir de esta zona. Algunos observadores opinan que el paralelismo con el pasado fue completo cuando en 1857 los restos del viejo orden, que había sido trans-

formado por los ingleses, se rebelaron contra el poder unificador y centralizador del nuevo estado. En el pasado, estos poderes regionales habían gozado de una vitalidad y de unos recursos suficientes para amenazar la estructura imperial e incluso destruirla, y el hecho de que esto no sucediera en 1857 indica que el nuevo imperio había conseguido la integración política que no habían llegado a alcanzar los anteriores. El nuevo imperio duró otros cien años y, si bien en 1947 dejó su puesto a dos nuevos estados, continuaron funcionando sus mecanismos de control, basados tanto en los avances tecnológicos de los sistemas de comunicación como en la renovación de las prácticas administrativas.

II. PANORAMA CULTURAL DE LA NUEVA EPOCA

Tanto los historiadores europeos como los indios han coincidido en señalar el siglo XVIII como una época de degradación moral y cultural, caracterizada por la desaparición de las tradiciones clásicas —ya fueran hindúes o musulmanas—, mientras que opinaban que en el siglo XIX se dio un resurgir de las más puras tradiciones antiguas. A este resurgir de las tradiciones religiosas y sociales en un proceso de purificación de las corrupciones del pasado se le dio un marco conceptual basado en analogías con el Renacimiento de la Europa occidental, especialmente en la historiografía del siglo XIX. El siglo XVIII se convirtió en la historia de la India en la Edad Media europea y el siglo XIX en la época del Renacimiento, con una vuelta —según la orientación cultural del historiador— a los textos básicos del hinduismo o del islamismo y una aceptación de las ideas y valores del mundo occidental.

Esta interpretación es, por supuesto, válida en una gran medida, pero obedece también a motivaciones psicológicas especiales. Para muchos historiadores europeos se trataba de demostrar, acentuando la degradación a que había llegado la sociedad india, los beneficios de la conquista occidental y la intrínseca superioridad de las instituciones sociales y políticas de Occidente. Esta actitud aparece resumida en los escritos de Charles Grant de 1792, el funcionario de la Compañía de las Indias Orientales que era a la vez el más severo crítico de la expansión británica en la India y el más vigoroso defensor del argumento de que la cultura india estaba tan corrompida que necesitaba una transformación radical. Según sus declaraciones, la historia religiosa del pueblo entre el cual había vivido contenía «las impurezas más extrañas y enormes, las crueldades y las

injusticias más detestables, las fantasías más sucias y abominables y toda clase de excesos y vicios»[12].

Esta envilecedora visión de la vida india ha sido aceptada, si bien con ciertas modificaciones, por muchos historiadores de la India como el estado real de la vida india a finales del siglo XVIII. Explicando el éxito de la intrusión occidental por la decadencia moral de la India, tal punto de vista implicaba que la reforma del supuesto estado de cosas a finales del siglo XVIII había conducido a un cambio en las condiciones políticas. Todo ello hizo que la lectura de la historia de la India diera pie a la creación de un movimiento nacionalista. Estas interpretaciones se encuentran en los escritos de la mayoría de los más distinguidos historiadores hindúes y musulmanes. Sir Jadunath Sarkar concluía su estudio sobre Aurangzeb lamentándose de que en el siglo XVIII su pueblo fuera arruinado por un clero que le llevó «a los más bajos niveles intelectuales al adorar a un dios que come, duerme, cae enfermo ... o persigue aventuras amorosas», así como por las «costumbres licenciosas fomentadas por las danzas en los templos»[13]. En cuanto a los musulmanes, según I. H. Qureshi, «la religión había dado paso a la superstición; el egoísmo había venido a sustituir a las lealtades comunales y religiosas. No se trataba solamente de un imperio que se derrumbaba, sino de una comunidad que caía de su pedestal y arrastraba con ella todo lo que la hizo grande y poderosa»[14].

No se ha estudiado a fondo la historia social e intelectual del siglo XVIII, pero existen datos para pensar que habría que modificar esa valoración convencional del período como una época de degradación. La actividad literaria de las diversas regiones especialmente sugiere que la vitalidad y el dinamismo de las fuezas políticas que actuaron para crear una nueva estructura de poder en el siglo XIX estuvieron acompañadas de un fermento cultural que, si bien no sirvió en absoluto para transformar las sociedades tradicionales hindú e islámica, hizo posibles nuevos movimientos y nuevas tendencias culturales. Estos movimientos, encubiertos por los acontecimientos políticos y denigrados por los escritores posteriores, que los consideraron desviación de las normas tradicionales clásicas, proporcionan el germen del que surgieron muchas de las innovaciones del siglo XIX.

Es especialmente digna de destacar la literatura urdū, que fue un producto de la hegemonía política y artística musulmana y que experimentó su período de mayor creatividad en el norte de la India durante el siglo en el que se produjo la decadencia del poder mogol. La relación causal entre la debilitación de

los mogoles y este auge de la literatura urdū hay que encontrarla probablemente en lo débil de la influencia persa en la corte imperial y en la creciente dependencia de la cultura india. La arrogante actitud de los persas para con los indios que escribían en persa puede haber contribuido también al despertar del interés por el urdū. Al haber descubierto un medio en el que podían moverse libremente sin llamar demasiado la atención hacia la crítica exterior, los escritores tendieron a sustituir el persa por el urdū [15]. Este cambio de idioma se vio acompañado de una curiosa paradoja: los escritores se esforzaban en purificar el urdū de todas las palabras derivadas de los dialectos indios y en utilizar un vocabulario y una forma estilística persas. También se dio en la India, a partir de 1947, un cuidado similar en purificar el hindú de todos los elementos extraños, y seguramente en el siglo XVIII intervinieron factores similares, tales como el deseo de manifestar explícitamente la afiliación religiosa y cultural, y afirmarse frente a otros grupos culturales. Los poetas urdū utilizaban imágenes y metáforas extraídas de la patria islámica más que de la India, y trataron de crear un mundo en el que se protegieran los valores y los ideales de las cortes mogoles. «La diáspora musulmana del siglo XVIII, que ya no gozaba de poder político o económico, y que se veía generalmente amenazada por levantamientos, caos e inseguridad crónicos, así como por el miedo a la extinción, encontró en la poesía urdū una forma de erosión emocional» [16].

En el norte de la India destacan tres poetas que utilizaron preferentemente el urdū como medio de expresión literaria: Saudā (c. 1713-1780), Mīr Taqī (1722-1822) y Mīr Dard (1719-1785). Saudā, al igual que muchos otros poetas urdū, abandonó Delhi durante el período de las invasiones afganas y encontró refugio en Lucknow, en la corte del gobernante de Oudh; en sus poemas son frecuentes las descripciones del elegante esplendor de la corte imperial. Era consciente de que el viejo orden estaba acabando y de que, como decía en un poema, la nobleza musulmana había vendido su espada y su escudo a los tenderos [17]. Mīr Taqī, también exilado en Lucknow, recordaba que: «Las calles de Delhi no son simples calles, sino que son más bien el álbum de un pintor; cada figura que veo allí es un modelo de perfección» [18].

Además de la profusión de poesía urdū, que dio a la cultura india islámica nuevas normas de gusto literario, el siglo XVIII fue testigo de la obra de un filósofo social y reformador de gran importancia: Shāh Walī Ullah (1703-1762), el cual, consciente de lo que significaba la decadencia del poder mogol para el destino de la India islámica, se esforzó en analizar las causas

de la decadencia y en prescribir un remedio. Abogaba por la regeneración moral de la comunidad islámica, purificándola de todos los elementos que se habían introducido en ella procedentes de la sociedad hindú que la rodeaba, lo que constituyó el lugar común de todos los reformadores del siglo XIX. Intentó el resurgimiento del poder mogol tomando una parte muy activa en procurar la alianza con los afganos en contra de los maratos, afirmando que los musulmanes de la India compartían un destino común con toda la comunidad islámica. Era necesario hacer disiminuir la tensión entre los chiitas y los sunnitas (conflicto que desde hacía mucho tiempo tenía una importancia política), y Shāh Walī Ullah trató de convencer a sus correligionarios, los sunnitas, de que había que considerar a los chiitas como musulmanes y no como infieles. El énfasis dado al aislamiento de la comunidad islámica de la India respecto a la sociedad hindú y al afianzamiento de los lazos con el mundo islámico del exterior se convirtió en un elemento vital de los movimientos políticos del siglo XIX y culminó con el nacionalismo musulmán que en el siglo XX creó Pakistán [19].

También en los movimientos literarios y religiosos hindúes podía apreciarse una gran vitalidad. En el norte de la India florecieron los cultos a Rāma y Kṛṣna, con la consiguiente creación de nueva poesía. La literatura escrita en hindú en alabanza a Kṛṣna extrae sus imágenes del amor del dios por las pastoras y se caracteriza por la intensidad de las pasiones. Gran parte de esta poesía está relacionada con la secta Vallabhācārya de Brindaban, fundada en el siglo XV, pero que en muchos aspectos tenía una gran vitalidad en el XVIII. La literatura en honor de Rāma tendía a imitar los temas y el estilo a los que los escritos de Tulsīdās (c. 1532-1624) habían dado un carácter canónico, pero manteniéndose siempre dentro de las convenciones de la tradición literaria india. También dentro de esta tradición general surgieron numerosas sectas devotas. Charan Dās (1703-1782), como muchos otros santos indios, condenó la adoración de ídolos, propugnó la devoción ilimitada a la deidad y admitió a las mujeres entre sus discípulos. Favoreció la creación literaria hindú, así como la traducción de textos sánscritos clásicos, tales como el *Bhagavadgītā* y el *Bhāgavata-purāna*. Siva Narāyan, cuya actividad se desarrolló hacia la mitad del siglo, fue considerado por sus discípulos una encarnación del dios y compuso numerosas obras en lengua hindú. Jagjīvan Dās, miembro de la casta *kṣatriya,* fue jefe de la secta *satnāmī* hacia 1750 y escribió una gran cantidad de obras literarias. Esta secta tuvo muchos seguidores entre los miembros de las castas inferiores [20].

La literatura religiosa escrita en lengua bengalí en el siglo XVIII ha sido a veces criticada duramente por observadores de los siglos siguientes. Su temática vulgar y su acentuada sensualidad son contrarias a los valores apreciados por los eruditos europeos e indios, que la juzgaban a partir de determinadas tradiciones sánscritas y de los valores religiosos del siglo XIX. El hecho de que ciertos cultos religiosos esotéricos, como el de Sahajiva Vaishnava, se sirvieran en sus ritos de ciertas prácticas sexuales, fue considerado como particularmente reprobable y pareció una prueba segura de la corrupción en que había caído Bengala en el siglo XVIII. Pero en ello puede verse también algo muy distinto, como, con palabras de un erudito moderno, «el reconocimiento de la misteriosa capacidad del hombre para el amor, tanto espiritual como físico; una profesión de fe en la inmortalidad, hecha en un mundo mortal y lleno de odio» [21]. En el presente existe una tendencia a revalorar la práctica de estos cultos y esta literatura como expresión de una renaciente fuerza creadora hindú, relacionada con las transformaciones políticas que hicieron a Bengala independiente, tanto en el campo cultural como en el político, de la hegemonía de la corte de Delhi.

Numerosos textos sánscritos fueron traducidos al bengalí, se reelaboraron antiguos temas, como los poemas que trataban de la diosa Chandi, y, lo que es quizá más interesante, se dedicaron a las deidades locales nuevas composiciones poéticas. Rāmprasād (1718-1775), el más famoso de estos poetas, escribió canciones en honor de Kālī, la deidad particularmente venerada en Bengala. Estas canciones expresan los aspectos tenebrosos y terroríficos de la diosa, pero, al mismo tiempo, un cálido amor sensual [22].

También en otras regiones se hallan muestras en el siglo XVIII de una vitalidad similar a la que caracterizó la vida religiosa e intelectual de la India septentrional y de Bengala. Las grandes realizaciones políticas de los maratos han oscurecido su vida intelectual, pero entre ellos estaba todavía viva la tradición de Tukārām y de otros grandes santos poetas. Por ejemplo, Srīdhar (c. 1678-1728) tradujo al marato los antiguos poemas épicos *Mahābhārata* y *Rāmāyana,* de manera que la cultura sánscrita clásica fue accesible al pueblo, proceso que en el siglo XVIII se verificó también en otras muchas regiones de la India y que los modernos sociólogos han llamado «sanscritización»; mediante el uso de la lengua popular todo el pueblo ha podido compartir el patrimonio cultural de la tradición clásica. Moropant (1729-1794), uno de los más grandes y fecundos poetas maratos, enriqueció el idioma mediante la utilización de vocablos y

expresiones sánscritos [23]. Más al Sur, los gobernantes de Mysore, que habían conseguido la independencia a principios del siglo XVII, patrocinaron la literatura en lengua kannāda [24].

En el siglo XVIII no se produjeron en el país tamil unos cambios políticos de amplitud semejante a los habidos en la India septentrional, y esto quizá explica que se diera una mayor continuidad respecto al pasado y un menor cambio en la vida intelectual. La literatura tamil es una de las más antiguas literaturas indias y, sin embargo, había sido abandonada por los eruditos en favor del sánscrito y, aun en la región en que se hablaba, los soberanos habían preferido utilizar el persa, el marato o el telugù. Pero, como en otros lugares, también aquí surgió el deseo de valerse de la lengua popular para difundir las ideas y los valores de la cultura superior, como nos indican las numerosas traducciones realizadas del sánscrito y del tamil clásico [25].

Este breve resumen de la historia cultural del siglo XVIII puede ser suficiente para demostrar que este siglo fue un período de transición, pero no de estancamiento intelectual y cultural, y que no constituye una ruptura en el desarrollo de la tradición hindú o musulmana. La continuidad de la historia cultural y política de la India ha quedado a veces oscurecida por el complicado desarrollo regional y por la presencia moderna de dos órdenes sociales distintos, el hindú y el musulmán. Pero la continuidad no había desaparecido y proporcionó unos elementos esenciales para la creación, en el siglo XIX, de dos nuevos estados bajo la hegemonía inglesa *.

* Para el estudio del período siguiente, siglos XIX y XX, de la historia de la India, véanse los volúmenes 29 (*Los imperios coloniales desde el siglo XVIII*) y 33 (*Asia contemporánea*) de esta «Historia Universal Siglo XXI».

Tabla cronológica

PENINSULA INDIA

Antes del nacimiento de Cristo

Hacia el año 2500	Culturas del Indo.
después de 1400	Invasiones de los arios védicos.
c. 1300-1000	Período paleovédico.
c. 1000-600	Período védico tardío.
siglo VI	Formación del reino de Magadha.
c. 563-483	Gautama Buda.
después del 518	El Sind se convierte en una satrapía persa.
c. 350-320	Dinastía nanda.
327-325	Expedición de Alejandro a la India.
c. 320-185	Dinastía maurya (Chandragupta, Bindusāra, Aśoka, Samprati).
c. 320 (322?)-298	Chandragupta Maurya.
hacia el 300	El griego Megástenes en la corte de Pāṭaliputra.
c. 268-232	Aśoka.
c. 250	Concilio budista en Pāṭaliputra.
c. 230 a. C.-200 d. C.	Dinastía śātavāhana (Āndhra) en el Deccán.
c. 185-72	Dinastía śunga.
c. 180-75	Los indogriegos en las regiones noroccidentales.
c. 75 a. C.-50 d. C.	Los saces (Maues) y los partos (Gundofar) en las regiones noroccidentales.
58	Comienzo de la era vikrama.
50 a. C.-100 d. C.	Relaciones comerciales entre Roma y la India.

Después del nacimiento de Cristo

c. 50	Legendaria misión de Santo Tomás.
78	Comienzo de la era sace.
78	Kaniṣka sube al trono (según Ghirshman en el año 144, según Göbl en el 225).
siglo IV	Colonias indias en el Asia sudoriental, atestiguado por las inscripciones.
c. 300-400	Los vakāṭaka en el Deccán septentrional.
320-500 c.	Dinastía gupta (Chandragupta I, Samudragupta, Chandragupta II, Kumāragupta I, Skandagupta, Budhagupta).
c. 400	Período de esplendor cultural: viaje por la India del peregrino chino Fa-hsien.
c. 428	Invasión de los «hunos blancos».
510-517	Dominación extranjera de los hunos toramāna y mihirakula.
606-647	El imperio de la India septentrional bajo Harṣa.
609-642	El rey chālukya, Pulakeśin II, rival de Harṣa en el Sur.

c. 630-660	El rey de los pallava Narasimhavarman, rival de Pulakeśin II, construye Māmallapuram.
712	Los árabes conquistan el Sind.
c. 740-1125	Dinastía pāla en Bengala.
c. 740-1036	Dinastía de Gūrjara-Pratīhāra.
c. 757-973	Dinastía rāṣṭrakūṭa.
c. 985-1012	Con Rājarāja I los chola se convierten en una gran potencia marítima de la India meridional.
998-1030	Mahmūd de Ghazna: 17 incursiones en la India.
1192	Muhammad de Ghōr derrota a la confederación hindú a las puertas de Delhi.
1211-1290	Los «reyes esclavos» de Delhi.
1221	Gengis Khān en el Indo.
1290-1316	Dinastía khalgī de Delhi (1296-1316 Alā-uddīn Khalgī).
1320-1398	Dinastía tughlaq de Delhi (1325-1351 Muhammad ibn Tughlaq; 1351-1388 Firūz Tughlaq).
1336-1565	Reino de Vijayanagar.
1347-1527	Dinastía bahmanī en el Deccán; el desmembramiento del reino bahmanī en los «cinco sultanatos del Deccán» tuvo su inicio en el siglo XV.
1398-1399	Expedición de Tamerlán a la India.
1414-1451	Dinastía de los Sayyid de Delhi.
1451-1526	Dinastía lodī de Delhi.
17-V-1498	Vasco de Gama desembarca en la costa de Malabar.
1526-1857	Dinastía mogol (Bābur, 1526-1530; Humāyūn, 1555-1556; Akbar, 1556-1605; Jahāngīr, 1605-1627; Shāh Jahān, 1628-1658; Aurangzeb, 1658-1707; a continuación una serie de reyes marionetas).
1540-1555	Interregno de la dinastía sūr (Sher Shāh, 1540-1545).
desde 1600	Compañías comerciales inglesas y holandesas.
1627-1680	Sivājī, fundador de la potencia marata.
1668	Escalas comerciales francesas en el Surat.
1738-1739	Invasión del rey de los persas Nādir Shāh.
1742	Comienza la lucha entre franceses e ingleses.
1757	Decisiva victoria de los ingleses en Plassey.
1761	Victoria de los afganos sobre los maratos.
1774-1785	Warren Hastings, gobernador general.
1800-1849	Dominio de los sikh en el Panjāb.
1818	La *Ecst Indian Company* británica logra la hegemonía.
1858-1947	Dominio de la corona inglesa.

Antes del nacimiento de Cristo

siglo v	Los indios del Norte colonizan la isla.
siglo IV	Fundación de la capital Anurādhapura.
c. 250-210	Tissa: adopción del budismo.
siglo I	Vaṭṭagāmani: comentarios de los cánones pāli.

Después del nacimiento de Cristo

siglo IV	Mahāsena: la reliquia del diente llega a Ceilán.
siglo v	Comentarios del texto pāli por Buddhaghosa.
1017-1070	Los chola de la India meridional ocupan toda la isla; Vijayabāhu I (1055-1110) expulsa a los chola.
1059-1235	Polonnaruwa (Pulatthinagara) capital.
1153-1186	Parākramabāhu I (= Parakkamabāhu I): «Mar de Parākrama».
1187-1196	Niśśankamalla.
siglo XIII	Reino tamil en el Norte.
1360	Kotte, en la costa sudoccidental, se convierte en capital.
1505-1658	Los portugueses en Ceilán.
1597-1815	Kandy, capital del reino ceilandés.
1658-1796	Los holandeses en Ceilán.
1796-1948	Los ingleses en Ceilán.

Notas

CAP. 1: INTRODUCCIÓN

[1] Cfr. THUMB-HAUSCHILD, *Handbuch des Sanskrit*, I, 1 Heidelberg, 1958, pp. 65 ss.

[2] Traducido al inglés por E. SACHAU, con el título *Alberuni's India*, 2 vols, 2.ª ed., Londres, 1910 (1.ª ed., 1888). Cfr. también *Alberuni Commemoration Volume*, Calcuta, 1951.

[3] Sobre este punto insiste acertadamente H. Kabir en *Cultural Forum*, vol. VI, núm. 2, Delhi, 1964, pp. 8 ss.

[4] Cfr. la crítica de H. v. GLASENAPP, *Das Indienbild deutscher Denker*, Stuttgart, 1960, pp. 172-185, y D. D. KOSAMBI, *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, 1956, pp. 9 ss.; también D. THORNER, «Marx on India and the Asiatic Mode of Production», en *Contributions to Indian Sociology*, XI (1966), pp. 33 ss.

[5] M. WEBER, «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen», II, «Hinduismus und Buddhismus», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 41, 1961, pp. 613-744; vol. 42, 1916-1917, pp. 354-461, 687-814 (traducido por H. H. Gert y Don Martindale al inglés con el título *The Hindu Social System*, Glencoe, Illinois, 1958). Por lo que me consta, todavía no se ha estudiado críticamente la imagen de la India en Weber.

CAP. 2: LAS CULTURAS DEL INDO

[1] V. en este sentido el volumen 1, *Prehistoria*, de esta Historia Universal.

[2] Citado por H. MODE, *Das frühe Indien*, Stuttgart, 1959, p. 14.

[3] Bibliografía en R. M. WHEELER, *Alt-Indien und Pakistan*, Colonia, s. a., p. 207.

[4] R. v. HEINE-GELDERN, «Die österinselschrift», en *Anthropos*, 1938; G. DE HAVESY, «The Easter Island and the Indus Valley Scripts», en *Anthropos*, 1938.

[5] F. O. SCHRADER, «Indische Beziehungen eines nordischen Fundes», en *Zeitschrift dar Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1934.

[6] C. L. FABRI, «The Cretan bull-grappling sports and the bull sacrifice in the Indus Valley Civilization», en *Annual Report Arch. Survey of India*, 1934-1935.

[7] Cfr. L. ALSDORF, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Mainz, 1961, pp. 624 ss.

[8] Cfr. H. GOETZ, *Geschichte Indiens*, Stuttgart, 1962, p. 24.

CAP. 3: LOS ARIOS VÉDICOS

[1] Cfr. P. THIEME, «The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties», en *Journal of the American Oriental Society*, 1960.

[2] Cfr. A. KAMMENHUBER, *Hippologia Hethitica*, Wiesbaden, 1961, página 6.

[3] Cfr. la amplia descripción de H. HOFFMANN en *Saeculum Weltgeschichte*, vol. II, Freiburg, 1966, pp. 273-280.
[4] J. GONDA, *Die Religionen Indiens*, vol. I, Stuttgart, 1960, p. 29.

CAP. 4: EL PERÍODO VÉDICO TARDÍO

[1] *Staat und Gesellschaft im alten Indien*, Wiesbaden, 1959.
[2] Cfr. RAU, *op. cit.*, pp. 51 ss.

CAP. 5: LOS ORÍGENES DEL BUDISMO Y DEL JAINISMO

[1] Cfr. D. D. KOSAMBI, *op. cit.* (como capítulo 1, nota 4), p. 147.
[2] *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt, 1955, p. 15.
[3] E. CONZE, *Buddhism, its Essence and Development* (trad. alemana: *Der Buddhismus*, 2.ª ed., Stuttgart, 1956, p. 31).
[4] *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1956, p. 11.
[5] *Discovery of India* (trad. alemana: *Die Entdeckung Indiens*, Berlin, 1959, p. 147).
[6] A. L. BASHAM, *Der indische Subkontinent in historischer Perspektive*, en: «Saeculum», X, 2 (1959), p. 204.
[7] E. WALDSCHIDT (ed.), *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*, Berlin, 1954. Comentado por H. Berger, en: «Göttingische Gelehrte Anzeigen», 1956, núms. 1-2, pp. 96 ss.

CAP. 6: LA INDIA EN LOS SIGLOS V Y IV, HASTA LA DINASTÍA NANDA

[1] Cfr. H. GOETZ, *Das Emigrantenproblem in der indischen Kunstgeschichte*, en «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1961, pp. 403 ss.
[2] Cfr. G. GARY, *The Mediaeval Alexander*, Cambridge, 1956; J. D. D. DERRETT, *Greece and India: the Milindapañha, the Alexander-romance and the Gospels*, en «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», XIX, I (1967).
[3] Cfr. F. K. MOOKERJEE, *The Age of Imperial Unity*, 2.ª ed., Bombay, 1953, p. 53.
[4] Cfr. E. WALDSCHMIDT, *Gandhara-Kutscha-Turfan*, Leipzig, 1925.

CAP. 7: CHANDRAGUPTA MAURYA. MEGÁSTENES Y EL ESTADO IDEAL DE KAUTALYA

[1] Cfr. D. D. KOSAMBI, *op. cit.*, p. 178.
[2] Esta cita y la siguiente de Megástenes han sido tomadas de la obra de O. STEIN, *Megasthenes und Kauṭalya*, Wien, 1921.
[3] *Philosophie und Religion in Indien*, Zurich, 1961, pp. 112 ss.
[4] Cfr. F. WILHELM, *Das Wirtschaftssystem des Kauṭalīya Arthaśāstra*, en «Journal of the Economic and Social History of the Orient», II, 3 (1959).
[5] V. la traducción italiana de O. BOTTO, *Il Nītivākyāmrta di Somadeva Sūri*, Turin, 1962.
[6] En su relación *Puritanism and Secularism: Aspects of India's Ofcial Culture*, «American Oriental Society», abril, 1966, Filadelfia, A. Bharati también se ha ocupado de esta temática.
[7] *Entdeckung Indiens*, Berlin, 1959, pp. 151 ss.

CAP. 8: LOS SUCESORES DE CHANDRAGUPTA. LA MONARQUÍA ABSOLUTA Y LA LEY MORAL

1 Para la datación de Aśoka cfr. especialmente la obra, citada en la bibliografía, de P. H. L. EGGERMONT y R. THAPAR.

2 G. TUCCI y otros, *Un editto bilingue greco-aramaico di Aśoka*, en «Serie orientale», Roma, XXI (1958).

3 Este edicto falta en Dhauli y Jaugaḍa, y por una buena razón: Aśoka intentaba evitar que los habitantes del país lo conocieran porque hubiera sido un signo de debilidad.

4 L. ALSDORF, *Aśoka Separatedikte von Dhauli e Jaugaḍa*, Mainz, 1962, pp. 36 ss.

5 L. ALSDORF, *Vegetarismus*, p. 605.

6 Interesantes concordancias entre las relaciones de los griegos y algunos detalles de las inscripciones de Aśoka han sido puestas de relieve por el indólogo soviético G. BONGARD-LEVIN en el XXV Congreso Internacional de Orientalistas, celebrado en Moscú en 1960.

7 D. SCHLINGLOFF, *Die Religion der Buddhismus*, vol. II, Berlin, 1963, p. 55.

CAP. 9: DE LA MUERTE DE ASOKA A LOS ÚLTIMOS REYES KUSHAN

1 Cfr. F. WILHELM, *Politische Polemiken im Staatslehrbuch des Kauṭalya*, Wiesbaden, 1960, p. 28.

2 E. FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1956, p. 66.

3 Cfr. E. WALDSCHMIDT, en: BRUCKMANNS, *Weltgeschichte*, p. 76.

4 A. K. NARAIN, *The Indo-Greeks*, Oxford, 1957, p. 11; «Su historia fue parte de la historia de la India y no de la de los estados helenos; llegaron, vieron, pero la India venció».

5 Cfr. F. ALTHEIM, *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, vol. II, Halle, 1948, p. 114.

6 Citado por F. ALTHEIM, *op. cit.*, pp. 110 ss.

7 Por F. ALTHEIM, *op. cit.*, p. 106.

8 Las conferencias de esta reunión probablemente serán publicadas en 1968, en volumen único, por el editor Brill de Leiden.

9 R. GÖBL, *Zwei neue Termini für ein zentrales Datum der alten Geschichte Mittelasiens, dar Jahr I des Kušānkönigs Kaniška*, en: «Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften», Viena, 1964, p. 151.

10 Cfr. «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1961, pp. 480 ss.

11 Cfr. H. HUMBACH, *Die Götternamen der Kušān-Münzen*, en «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1961, p. 479.

12 Cfr. E. WALDSCHMIDT, en BRUCKMANNS, *Weltgeschichte* (cfr. Bibliografía, p. 312), p. 99; H. RAU, *Die Kunst Indiens* (v. Bibliografía, página 314), p. 21.

CAP. 10: EL SENTIDO RELIGIOSO Y LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO

1 G. SCHULEMANN, *Geschichte der Dalai-Lamas*, Leipzig, 1958, pp. 42 y siguientes.

2 Cfr. H. BECHERT, *Zur Frühgeschichte des Mahāyāna-Budhismus*, en «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1963, pp. 530 ss.

[3] Cfr. E. FRAUWALLNER, *op. cit.*, p. 212.
[4] *Maya. Der indische Mythos*, Stuttgart, 1936.
[5] *Bhagavadgita*, Stuttgart, 1956.
[6] *Entdeckung Indiens*, p. 132.
[7] *The Mahābhārata*, Puna, 1933.
[8] Cfr. F. WILHELM, *Politische Polemiken im Staatslehrbuch des Kauṭalya*, pp. 56 ss.
[9] Citado por H. V. GLASENAPP, *Die Literaturen Indiens*, Wildpark-Potsdam, 1929, p. 94.
[10] *Aspects of Ancient Indian Culture*, Bombay, 1966, p. 43: «En la mente de muchos indios piadosos Jesucristo es una divinidad del panteón hindú... Así también algunos hindúes pueden aceptar a Karl Marx como una especie de avatāra.»
[11] Cfr. G. WIDENGREN, *Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden, 1961, p. 43.
[12] *Die Begriffe 'König' und 'Herrschaft' im indischen Kulturkreis*, en «Saeculum» 4 (1953), p. 337.
[13] *Mythen und Symbole im indischer Kunst und Kultur*, Zürich, 1951, p. 20.
[14] Cfr. U. SCHNEIDER, *Indisches Denken und sein Verhältnis zur Geschichte*, en «Saeculum», 9 (1958), pp. 156 ss.

CAP. 11: EL IMPERIO GUPTA

[1] *Geschichte Indiens*, Düsseldorf, 1957, p. 72.
[2] Cfr. A. S. ALTEKAR, *The Coinage of the Gupta Empire*, Benares, 1957, p. 67.
[3] Cfr. *Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol. III, pp. 52 ss.
[4] Wiesbaden, 1967.
[5] Cfr. R. SCHWAB, *La Renaissance Orientale*, Paris, 1950; F. WILHELM, *The German Response to Indian Culture*, en «Journal of the American Oriental Society», 81, 4 (1961).
[6] *Kālidāsa and Kauṭalya, All India Oriental Conference*, Nagpur University, 1946.
[7] Traducido al alemán por R. SCHMIDT, *Das Kāmasūtram des Vātsyāyana*, trad. inglesa por R. BURTON y F. F. ARBUTHNOT, *The Kama Sutra of Vatsyayana*, Londres, 1963.
[8] Cfr. F. WILHELM, *Die Beziehungen zwischen Kāmasūtra und Arthaśāstra*, en «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1966, pp. 291 ss.
[9] La cita de Fa-hsien ha sido tomada de la traducción inglesa de H. A. Giles, cfr. Bibliografía.

CAP. 12: LA INDIA SEPTENTRIONAL HASTA LA INVASIÓN ISLÁMICA

[1] Cfr. H. HOFFMANN, *Die Religionen Tibets*, Freiburg-München, 1956, pp. 63 ss., 67 ss.
[2] *Kalhana's Rājataranginī*, vol. I, Westminster, 1900, p. 219, n. 248.
[3] Cfr. R. LAWRENCE, *The Valley of Kashmir*, Londres, 1895, pp. 411 y siguientes.
[4] Cfr. H. G. FRANZ, *Die Ausgrabungen in Nalanda und die Kunst des späten Buddhismus in Indian*, en «Indologentagung» (Congreso de Indología), 1959, Göttingen, 1960.
[5] Cfr. A. L. BASHAM, *The Wonder that was India*, Londres, 1954, p. 165.

[6] H. HOFFMANN, *op. cit.*, p. 114.
[7] H. HOFFMANN, *op. cit.*, p. 36.
[8] Cfr. H. v. GLASENAPP, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart, 1943, pp. 175 ss.

CAP. 13: LA INDIA MERIDIONAL Y CEILÁN

[1] Cfr. M. CARY y E. H. WARMINGTON, *The Ancient Explorers*, Harmondsworth, 1963.
[2] M. WHEELER y otros, *Arikamedu: An Indo-Roman trading station on the east coast of India*, en «Ancient India», 2 (1946).
[3] K. M. PANNIKAR, *Geschichte Indiens*, Düsseldorf, 1957, p. 92.
[4] Cfr. vol. 18 de esta Historia Universal.
[5] K. A. NILAKANTA SASTRI, *A History of South India*, 2.ª ed., Londres, 1958, pp. 110 ss.
[6] Cfr. V. SMITH, *The Oxford History of India*, 3.ª ed., Oxford, 1958, p. 216.
[7] Cfr. V. S. PATHAK, *Ancient Historians of India*, Londres, 1966, pp. 56 ss.
[8] G. YAZDANI (ed.), *The Early History of the Deccan*, Londres, 1960, pp. 301 ss.
[9] Cfr. K. A. NILAKANTA SASTRI, *op. cit.*, pp. 194 ss.
[10] El argumento está ampliamente tratado en R. THAPAR, *A History of India*, vol. I, Harmondsworth, 1966, pp. 201 ss.
[11] G. YAZDANI, *op. cit.*, pp. 51 ss.
[12] H. BECHERT, *Mutterrecht und Thronfolge in Malabar un Ceylon*, en «Paideuma», VII, 4/6 (1960), pp. 179 ss.
[13] Cfr. A. L. BASHAM, *The Wonder that was India*, p. 343.
[14] Cfr. A. L. BASHAM, *op. cit.*, p. 344.
[15] H. v. STIETENCRON, *Indische Sonnenpriester*, Wiesbaden, 1966.
[16] K. A. NILAKANTA SASTRI, *op. cit.*, pp. 310 ss., para la situación de la cultura en la India meridional.
[17] Cfr. L. ALSDORF, en BRUCKMANNS, *Weltgeschichte*, p. 235.
[18] *Mahāvamsa*, XXXIII, 100 ss.
[19] El argumento aparece ampliamente tratado en W. GEIGER, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, Wiesbaden, 1960, pp. 213 ss.
[20] A. SIEVERS, *Ceylon*, Wiesbaden, 1964, p. 42.
[21] Según W. GEIGER, *op. cit.*, pp. 22-36.
[22] *Op. cit.*, p. 28.
[23] *Op. cit.*, p. 140.
[24] *Op. cit.*, p. 145.
[25] S. PARANAVITANA y C. E. GODAKUMBURA (eds.), *Epigraphia Zeylanica*, «Archaeological Survey of Ceylon», 1963, vol. V, parte III, pp. 436 y siguientes.
[26] W. GEIGER, *op. cit.*, p. 176.
[27] Cfr. H. MODE, *Die Buddhistische Plastik Ceylons*, Leipzig, 1963, p. 21.
[28] D. B. DHANAPALA, *Tempelbilder und Felsmalereien aus Ceylon*, München, 1964, p. 14.
[29] S. PARANAVITANA, *Sigiri Graffiti*, «Archaeological Survey of India», Londres, 1956, vol. II, p. 338.
[30] W. GEIGER, *Dīpavamsa und Mahāvamsa*, Leipzig, 1905.
[31] En algunos puntos seguimos aquí a L. ALSDORF, *Vorderindien*, Braunschweig, 1955, p. 280 y O. H. K. SPATE, *India and Pakistan*, 2.ª ed., Londres, 1960, pp. 635 ss.
[32] Cfr. E. KESSEL, en «Historische Zeitschrift», 178 (1958), p. 303.

[33] De aquí en adelante nos basamos en las notas de *Die Reise des Arabers Ibn Baṭūṭa durch Indien und China.* Bearbeitet von H. v. MZIK, Hamburgo, 1911. V. también el artículo *Maldive Islands,* en *Encyclopaedia britannica,* 1964, vol. 14, p. 726.
[34] P. K. SEN, *Land and People of the Andamans,* Calcuta, 1962.

CAP. 14: LAS PRIMERAS INVASIONES ISLÁMICAS

[1] R. C. MAJUMDAR, *The Overseas Expeditions of King Rajendra Cola,* en «Artibus Asiae», XXIV (1961), pp. 338-342; G. COEDES, *Les États Hindouisés d'Indochine et d'Indonésie,* Paris, 1948.
[2] R. C. MAJUMDAR, *The Arab Invasion of India,* en «Journal of Indian History», X (1931), suplemento.
[3] Sobre las causas de la influencia islámica véase I. H. QURESHI, *The Muslim Community in the Indo-Pakistan Subcontinent,* 's-Gravenhage, 1962, pp. 25-31, y TARACHAND, *Influence of Islam on Indian Culture,* Allahabad, 1946, p. 107.
[4] «Chachnama», en H. M. ELLIOT y J. DOWSON, *The History of India as Told by its Own Historians,* Londres, 1867, vol. I, pp. 185 ss.
[5] C. E. BOSWORTH, *The Ghaznavids: Their Empire of Afghanistan and in Eastern Iran, 994-1040,* Edimburgo, 1963.
[6] FIRISHTA, *Tarikh-i Firishta,* trad. por J. H. BRIGGS, *History of the Rise of the Mahomedan Power in India,* Calcuta, 1909, vol. I, p. 47, y R. C. SMAIL, *Crusading Warfare,* Cambridge, 1956, pp. 75-83.
[7] Al Utbi, en H. M. ELLIOT y J. DOWSON, *op. cit.,* vol. II, p. 40.
[8] *Op. cit.,* p. 20.
[9] *Op. cit.,* p. 22.
[10] FIRISHTA, *op. cit.,* p. 52. Un acertado examen de este tema se puede encontrar en R. NIYOGI, *A History of the Gāhadavāla Dinasty,* Calcuta, 1959, pp. 176-181.
[11] Baihaqi, en H. M. ELLIOT y J. DOWSON, *op cit.,* vol. II, p. 137.
[12] R. NIYOGI, *op. cit.,* pp. 119-121.
[13] P. BROWN, *Indian Architecture: The Islamic Period,* Bombay (s. a.), pp. 36-42, fija esta fecha hacia el año 1000 d. C., pero R. C. MAJUMDAR, en *The Struggle for Empire,* Bombay, 1957, p. 565, sostiene de manera convincente una fecha posterior, a finales del siglo XI.

CAP. 15: EL SULTANATO DE DELHI

[1] Hazan Nizami, en H. M. ELLIOT y J. DOWSON, *op. cit.,* vol. II, pp. 213 ss.
[2] *Ibid.,* p. 215.
[3] E. C. SACHAU, *Alberuni's India,* Londres, 1910, I, pp. 22 ss.
[4] Para una exposición completa de este argumento ver el ensayo del autor, *Tradition and Modernization: Synthesis or Encapsulation?,* en *Ward Morehouse* (ed.), *Science and South Asia,* Nueva York, 1967.
[5] R. C. MAJUMDAR, *The Struggle for Empire,* p. 118. Sin embargo, no se ha encontrado ninguna referencia a este incidente en la obra más importante de este período, la de MINHAJ-I-SIRAJ, *Iabakāt-i-Nāsiri,* trad. por H. G. RAVERTY, Calcuta, 1873.
[6] AZIZ AHMAD, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment,* Oxford, 1964, p. 6.
[7] B. SPULER, *Les mongols dans l'Histoire,* Paris, 1961, pp. 20 ss.
[8] K. A. NIZAMI, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century,* Bombay, 1961, pp. 315 ss.

[9] *Ibid.*, pp. 175-177.
[10] FIRISHTA, I, 346-347.
[11] BARANI, en H. M. ELLIOT y J. DOWSON, vol. III, p. 182.
[12] R. P. TRIPATHI, *Some Aspects of Muslim Administration*, Allahabad, 1936, pp. 256-258.
[13] BARANI, en ELLIOT y DOWSON, vol. III, p. 212.
[14] BARANI, en ELLIOT y DOWSON, vol. III, pp. 254-256.
[15] B. SPULER, *Les Mongols*, p. 67.
[16] HAMID-UD-DIN, *Indian Culture in the Late Sultanate Period*, en «East and West», XII, 1961, pp. 25-29.

CAP. 16: LOS REINOS REGIONALES

[1] O. H. K. SPATE, *India and Pakistan. A General and Regional Geography*, Londres, 1960, 146-151.
[2] J. N. HOLLISTER, *The Shia of India*, Londres, 1953, pp. 101-125.
[3] «The Travels of Athanasius Nikitin», en R. H. MAJOR (ed.), *India in the Fifteenth Century*, vol. XXII de la Hakluyt Society, Londres, 1858.
[4] MUHAMMAD SADIQ, *A History of Urdu Literature*, Londres, 1964, pp. 42-65.
[5] P. BROWN, *Indian Architecture: The Islamic Period*, pp. 26-42.
[6] Las fechas de los reinos regionales son aproximados puesto que, normalmente, no es posible afirmar con exactitud cuando se hace independiente una zona.
[7] BARANI, en ELLIOT y DOWSON, vol. III, p. 185.
[8] S. K. AYYANGAR, *Sources of Vijayanagar History*, Madrás, 1919; ROBERT SEWELL, *A Forgotten Empire*, Nueva Delhi, 1962, contiene referencias a los viajeros europeos.
[9] K. A. NILAKANTA SASTRI, *A History of South India*, Madrás, 1958, p. 227.
[10] «Narratives of Domingo Paes», en R. SEWELL, *A Forgotten Empire*, p. 268.
[11] T. V. MAHALINGAM, *Administration and Social Life under Vijayanagar Empire*, Madrás, 1940, p. 150.
[12] PAES, en R. SEWELL, *A Forgotten Empire*, p. 249.
[13] A. APPADORAI, *Economic Conditions in Southern India, 1000-1500*, Madrás, 1936, pp. 519-539.
[14] MAHALINGAM, *Administration and Social Life under Vijayanagar*, p. 242.
[15] «Jesuit Observations in India», en SAMUEL PURCHAS, *Purchas His Pilgrimes*, Glasgow, 1905, vol. X, pp. 208 ss.
[16] FIRISHTA, III, 83.
[17] CAESAR FREDERICK, en *Purchas His Pilgrimes*, X, 97.
[18] SEWELL, *A Forgotten Empire*, p. 124.
[19] W. W. HUNTER, *A History of British India*, Londres, 1899, vol. I, p. 174.
[20] R. C. MAJUMDAR (ed.), *The Delhi Sultanate*, vol. VI de *History and Culture of the Indian People*, Bombay, 1960, pp. 615-619; ver para la cuestión de la influencia musulmana TARACHAND, *Influence of Islam of Indian Culture.*
[21] S. M. IKRAM y A. T. EMBREE, *Muslim Civilization in India*, Nueva York, 1964, p. 16.
[22] G. H. WESTCOTT, *Kabir and the Kabir Panth*, Calcuta, 1953.
[23] W. D. P. HILL, traductor, *The Holy Lake of the Acts of Rama*, Bombay, 1952.

[1] BABUR, *Memoirs of Zehī-ed-din Muhammed Bābur*, trad. por JOHN LEYDEN y WILLIAM ERSKINE, revisión de Sir Lucas King, Londres, 1921, vol. II, pp. 190-195.
[2] BADAUNI, en ELLIOT y DOWSON, vol. V, p. 487.
[3] *Ibid.*, pp. 490-491.
[4] ABUL FAZL, *Akbarnāma*, trad. por HENRY BEVERIDGE, Calcuta, 1905-1921, 3 vols.
[5] MAULANA AHMAD, en ELLIOT y DOWSON, V, 173.
[6] ABUL FAZL, *Akbarnāma*, vol. II, p. 475.
[7] ABUL FAZL, *Ain-i-Akbāri*, trad. por H. S. JARRETT, Calcuta, 1948, III, 451.
[8] «Nizām-ud-dīn», en ELLIOT y DOWSON, vol. V, p. 446.
[9] S. A. A. RIZVI, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Agra, 1965.
[10] V. A. SMITH, *Akbar the Great Mogul*, Londres, 1917, p. 265.
[11] BABUR, *Memoirs*, vol. II, p. 242.
[12] IRFAN HABIB, *The Agrarian System of the Mughal Empire*, Bombay, 1963, pp. 190-196.
[13] TRIPATHI, *Some Aspects of Muslim Administration*, p. 318.
[14] ABUL FAZL, *Ain-i-Akbāri*, vol. III, p. 446.

CAP. 18: APOGEO Y DECLIVE DEL IMPERIO MOGOL

[1] JAHANGIR, *Memoirs of Jahāngir*, trad. por HENRY BEVERIDGE, Londres, 1914, II, 184, 223.
[2] S. R. SHARMA, *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, Nueva York, 1962, pp. 82-86.
[3] R. C. MAJUMDAR, *The Delhi Sultanate*, pp. 661-735, analiza la importancia del arte islámico en la India antes del período mogol.
[4] «Nimatulla», en ELLIOT y DOWSON, vol. V, p. 99.
[5] «Khondamir», en ELLIOT y DOWSON, vol. V, pp. 124-125.
[6] BABUR, *Memoirs*, II, 533.
[7] Esta idea, basada en el trabajo de Arthur Upham Pope, está desarrollada por MAJUMDAR, *The Delhi Sultanate*, pp. 661-662.
[8] SHARMA, *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, pp. 85-87; y JADUNATH SARKAR, *History of Aurangzib*, Calcuta, 1916, III, 152.
[9] SARKAR, *History of Aurangzib*, Calcuta, 1916, III, 12.
[10] IRFAN HABIB, *The Agrarian System of Mughal India*, p. 324.
[11] «Khāfi Khān», en ELLIOT y DOWSON, vol. V, p. 248.
[12] JADUNATH SARKAR, *Mughal Administration*, Calcuta, 1935, p. 168.
[13] *Ibid.*, pp. 125-132.
[14] N. E. B. BAILLIE, *A Digest of Moohumudan Law*, Londres, 1875, I, 174.
[15] SHARMA, *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, pp. 118-123.
[16] Citado en SARKAR, *History of Aurangzib*, IV, 306.
[17] Citado en *Ibid.*, IV, 478.
[18] «Khāfi Khān», en ELLIOT y DOWSON, VII, 562.
[19] FRANÇOIS BERNIER, *Travels in the Mughal Empire*, trad. por A. CONSTABLE. revisado por V. A. SMITH, Londres, 1914, p. 205.
[20] Citado en IRFAN HABIB, *The Agrarian System of Mughal India*, Bombay, 1963, p. 344.

CAP. 19: LA REESTRUCTURACIÓN DE LAS FUERZAS POLÍTICAS (1707-1765)

[1] IBN HASAN, *The Central Structure of the Mughal Empir*, Londres, 1936, pp. 108-288.

[2] J. LAW DE LAURISTON, *Mémoire sur Quelques Affaires de l'Empire Mogol, 1756-1761*, ed. por ALFRED MARTINEAU, Paris, 1913, p. 45.

[3] SARKAR, *Mughal Administration*, Calcuta, 1935, pp. 25-252.

[4] Esta afirmación está en contradicción con J. SARKAR, *Fall of the Mughal Empire*, Calcuta, 1950, IV, 343-346, en donde la decadencia del imperio, se atribuye a la corrupción moral.

[5] SATISH CHANDRA, *Parties and Politics at the Mughal Court*, Aligarh, 1959, pp. xxix-xxxi.

[6] *Ibid.*

[7] ATHAR ALI, M., *The Mughal Nobility under Auranzeb*, Nueva York, 1966, pp. 14-37.

[8] HOLLISTER, *The Shias of India*, pp. 137-138.

[9] «Khāfi Khān», en ELLIOT y DOWSON, vol. VII, pp. 420-421, 427.

[10] *Ibid.*, 442.

[11] LAWRENCE LOCKHARDT, *Nadir Shāh*, Londres, 1938, p. 123.

[12] «Anand Ram Mukhlis», en ELLIOT y DOWSON, vol. VIII, pp. 88-89.

[13] G. S. SARDESAI, *New History of the Marathas*, Bombay, 1958, II, 179-181.

[14] Bombay Government Consultations, citado en LOCKHART, *Nādir Shāh*, p. 150.

[15] «Kustam Ali», en ELLIOT y DOWSON, VII, 50.

[16] «Khāfi Khān», en ELLIOT y DOWSON, VII, 521.

[17] KHUSHWANT SINGH, *A History of the Sikhs*, Princeton, 1963, I, 87-89.

[18] *Ibid.*, I, 150.

[19] Citado en *Ibid.*, I, 296.

[20] SARDESAI, *New History of the Marathas*, II, 48.

[21] *Parliamentary Papers 1831-1832*, vol. IX, p. 292.

[22] GANGARAM, *The Maharashta Purana*, trad. y ed. por Edward Dimock y Pratul Chandra, Honolulú, 1965, pp. 26-32.

[23] SIR JOHN MALCOLM, *A Memoir of Central India*, Londres, 1832, II, 22-23.

[24] SARDESAI, *New History of the Marathas*, I, 215-222.

[25] *Ibid.*, pp. 274-277.

[26] *Ibid.*, II, 179-180.

[27] J. SARKAR, «Battle of Panipat», en *Modern Review*, LXXIX (1961), pp. 337-339.

[28] W. IRVINE, *Later Mughals*, ed. por JADUNATH SARKAR, Calcuta, 1922, II, 252.

[29] «Khāfi Khān», en ELLIOT y DOWSON, VII, 530.

[30] A. L. SRIVASTAVA, *The First Two Nawabs of Awadh*, Agra, 1954.

[31] BHATTACHARYA, *The East India Company and the Economy of Bengal*, Londres, 1954, pp. 108-110.

[32] GHULAM HUSAIN, *Seir Mutaqherin*, trad. por M. RAYMOND, Calcuta, 1902, II, 40, citado por K. K. DATTA, *Alivardi and His Times*, Calcuta, 1963, p. 107.

CAP. 20: LA LLEGADA DE LA COMPAÑÍA DE LAS INDIAS ORIENTALES (1757-1800)

[1] JAMES RENNELL, *Memoirs of a Map of Hindoostan*, Londres, 1788, p. 255.

[2] LAW, *Memoire*, p. 48.

[3] WILLIAM MILBURN, *Oriental Commerce*, Londres, 1813, II, 270.

[4] HOLDEN FURBER, *John Company at Work*, Cambridge, 1951, p. 25.

[5] La documentación para este período es muy grande. Para bibliografía ver FURBER, *John Company at Work*, BRIJEN GUPTA, *Sirajuddaulah and the East India Company*, Leiden, 1962, y S. C. HILL, *Bengal in 1756-1757*, Londres, 1905, 3 vols.

[6] Para ampliar este tema ver DAVID K. FIELDHOUSE, *Die Kolonialreiche seit dem 18. Jahrhundert*, vol. 29 de esta Historia Universal.

[7] SUKUMAR BHATTACHARYA, *The East India Company and the Economy of Bengal*, Londres, 1954, pp. 28-29.

[8] Bengal Public Consultations, citado en S. BHATTACHARYA, *The East India Company*, p. 65.

[9] GHULAM HUSAIN, *Seir Mutaqherin*, II, 163-164.

[10] HILL, *Bengal in 1756-1757*, III, 328.

[11] Estos párrafos se basan en AINSLIE T. EMBREE, *Charles Grant and British Rule in India*, Nueva York, 1962, pp. 209-210.

[12] CHARLES GRANT, «Observations on the State of Society among the Asiatic Subjects of Great Britain...», en *Parliamentary Papers, 1831-1832*, vol. VIII, Paper 734, p. 31.

[13] SARKAR, *History of Aurangzib*, V, 401.

[14] QURESHI, *Muslim Community in Indo-Pakistan Subcontinent*, p. 173.

[15] SADIQ, *A History of Urdu Literature*, Londres, 1964, pp. 68 ss.

[16] AZIZ AHMAD, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964, pp. 252-253.

[17] Citado en H. R. GUPTA, *Marathas and Panipat*, Chandigarh, 1961.

[18] Citado por SADIQ, *A History of Urdu Literature*, p. 100.

[19] MAHMUD HUSAIN (ed.), *History of the Freedom Movement*, Karachi, 1957, pp. 491-511 y 512-541; QURESHI, *Muslim Community in the Indo-Pakistan Subcontinent*, p. 192. Un excelente análisis de las obras literarias aparecidas en este período en Bihar se encuentra en FREDERIK LOUIS LEHMANN, *The Eighteenth Century Transition in India: Responses of some Bihar Intellectuals*, tesis sin publicar, Universidad de Wisconsin, 1967.

[20] F. E. KEAY, *A History of Hindi Literature*, Calcuta, 1920, p. 65.

[21] EDWARD DIMOCK, *The Place of the Hidden Moon*, Chicago, 1966, p. 246.

[22] D. C. SEN, *History of Bengali Languages and Literature*, Calcuta, 1954, pp. 597-605.

[23] M. K. NADKARNI, *A Short History of Marathi Literature*, Baroda, 1921.

[24] EDWARD P. RICE, *A History of Kanarese Literature*, Calcuta, 1915, p. 69.

[25] C. JESUDASON, *A History of Tamil Literature*, Calcuta, 1961, pp. 232-248.

Bibliografía

La mayor parte de las obras aquí mencionadas contienen bibliografía especializada. Las fuentes originales se citan en *The Cambridge History of India* y en *History and Culture of the Indian People*. En revistas especializadas (*Bibliotheca Orientalis, Journal of Asian Studies* y *Orientalistische Literaturzeitung*) aparecen versiones de las obras más recientes sobre la historia de la India.

OBRAS DE CARACTER GENERAL

The Cambridge History of India, vols. I y III-VI (el vol. II no ha sido publicado), Cambridge, 1922 ss.; nueva ed., Delhi, 1957-1958.
The Oxford History of India, dirigida por V. A. SMITH y cols., 3.ª ed., Oxford, 1958 (1.ª ed. 1919).
An Advanced History of India, dirigida por R. C. MAJUMDAR y colaboradores, nueva ed., Londres, Nueva York, 1965 (1.ª ed. 1946).
The History and Culture of the Indian People, dirigida por R. C. MAJUMDAR y cols., 10 vols., 1951 ss., vol. I, Londres, después Bombay.
FILLIOZAT, J.: *Political History of India. From the earliest times to the 7th Century A. D.*, Calcuta, 1957.
GOETZ, H.: *Geschichte Indiens*, Stuttgart, 1962.
HOFFMANN, H.: *Saeculum Weltgeschichte*, Freiburg i. Br., 1965 ss.
MAJUMDAR, A. K.: «Indien im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit», en *Propyläen Weltgeschichte*, vol. VI, Berlín-Francfort-Viena, 1964.
PANNIKAR, K. M.: *A Survey of Indian History*, Bombay, 1947.
PETECH, L.: «Indien bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts», en *Propyläen Weltgeschichte*, vol. II, Berlín-Francfort-Viena, 1964.
THAPAR, R.: *A History of India*, vol. I, Harmondsworth, 1965. SPEAR, P.: *A History of India*, vol. II, Harmondsworth, 1965.
WALDSCHMIDT, E., y ALSDORF, L., en (BRUCKMANN): *Weltgeschichte in Einzeldarstellungen (Geschichte Asiens)*, Munich, 1950.

BIBLIOGRAFÍA

FRANZ, G. (ed.): *Bücherkunde zur Weltgeschichte*, Munich, 1956, páginas 380-388.
JANERT, K. L.: *Verzeichnis indienkundlicher Hochschulschriften. Deutschland-Oesterreich-Schweiz*, Wiesbaden, 1961.
KOTOVSKIJ, G. G. (red.): *Bibliografija Indii*, Moscú, 1965.
MAHAR, J. M.: *India. A Critical Bibliography*, Tucon (Arizona), 1964.
PATTERSON, M. L. P., e INDEN, R. B.: *South Asia: An Introductory Bibliography*, Chicago, 1962.

CULTURA

DE BARY, TH. (ed.): *Sources of Indian Tradition*, 2 vols., 5.ª ed., Nueva York, 1964.
BASHAM, A. L.: *The Wonder that was India*, Londres, 1954.

BRUHN, K.: «Cultural Studies», en *Indo-Iranian Journal*, núm. 4, 's-Gravenhage, 1962.
FRAUWALLNER, E.: *Geschichte der indischen Philosophie*, 2 vols., Salzburgo, 1953 y 1956.
GARRAT, G. T. (ed.): *The Legacy of India*, Oxford, 1937.
GLASENAPP, H. v.: *Die Religionen Indiens*, Stuttgart, 1955 (1.ª edición, 1943).
GONDA, J., y otros: *Die Religionen Indiens*, Stuttgart, 1960 ss.
KEITH, A. B.: *A History of Sanskrit Literature*, Londres, 1961 (1.ª edición, 1920).
KOSAMBI, D. D.: *The Culture and Civilisation of Ancient India*, Londres, 1965.
LASSEN, C.: *Indische Alterthumskunde*, 4 vols., 2.ª ed., Leipzig, 1858-1874.
MASSON-OURSEL, P., y otros: *L'Inde Antique et la Civilisation Indienne*, París, 1951.
NEHRU, J.: *Discovery of India*, Nueva York, 1946; Londres, 1956.
RENOU, L., y FILLIOZAT, J.: *L'Inde Classique*, 2 vols., París, 1947, y París-Hanoi, 1953.
WINTERNITZ, M.: *Geschichte der indischen Literatur*, 3 vols. Leipzig, 1909-1920.
ZIMMER, H.: *Philosophie und Religion Indiens*, Zurich, 1961.

SOCIEDAD, POLÍTICA Y DERECHO

ALTEKAR, A. S.: *State and Government in Ancient India*, 4.ª ed., Delhi, 1962.
— *The Position of Women in Hindu Civilisation*, 2.ª ed., Benares, 1956.
AUBOYER, J.: *Daily Life in Ancient India from approximately 200 B. C. to 700 A. D.*, Nueva York, 1965.
DREKMEIER, C.: *Kingship and Community in Early India*, Stanford, 1962.
DUMONT, L., y POCOCK, D. F. (eds.): *Contributions to Indian Sociology*, París-La Haya, 1957 ss.
GHOSHAL, U. N.: *A History of Indian Political Ideas*, Oxford, 1959.
GONDA, J.: *Ancient Indian Kingship from the religious point of view*, Leiden, 1966.
HILLEBRANDT, A.: *Altindische Politik*, Jena, 1923.
HUTTON, J. H.: *Caste in India*, Cambridge, 1946.
JOLLY, J.: *Recht und Sitte*, Estrasburgo, 1896.
KANE, P. V.: *History of Dharmaśāstra*, vols. I-V, 2, Puna, 1930-62.
LINGAT, R.: *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, París, 1967.
LOSCH, H.: *Rājadharma, Einsetzung und Aufgabenkreis des Königs im Lichte der Purāna's*, Bonn, 1959.
SENART, E.: *Les Castes dans l'Inde*, París, 1896.
SHARMA, R. S.: *Indian Feudalism: c. 300-1200*, Calcuta, 1965.
STERNBACH, L.: *Juridical Studies in Ancient Indian Law*, 2 vols., Delhi, 1965 y 1967.

ARTE

Archaeological Remains, Monuments and Museums, partes I y II, varios autores, Delhi, 1964.
AUBOYER, J.: *Arts et Styles de l'Inde*, París, 1951.

BAKTAY, E.: *Die Kunst Indiens*, Berlín, (s. a.).
COOMARASWAMY, A. K.: *Geschichte der indischen und indonesischen Kunst*, Leipzig, 1927 (ed. ingl.: Londres, 1927).
FERGUSSON, J.: *History of Indian and Eastern Architecture*, 2.ª edición, Londres, 1910.
FISCHER, K.: *Schöpfungen indischer Kunst*, Colonia, 1959.
GOETZ, H.: *Fünftausend Jahre indischer Kunst*, Baden-Baden, 1959.
KRAMRISCH, ST.: *Indische Kunst*, Colonia, 1955.
RAU, H.: *Die Kunst Indiens*, Stuttgart, 1958.
ZIMMER, H.: *The Art of Indian Asia*, 2 vols., Nueva York, 1955.

CIENCIAS NATURALES

(Amplia bibliografía en H. v. GLASENAPP: *Indische Geisteswelt*, vol. II, Baden-Baden, 1959.)
FILLIOZAT, J.: *La doctrine classique de la médecine indienne*, París, 1948.
RAY, P.: *History of Chemistry in Ancient and Mediaeval India, incorporating the History of Hindu Chemistry by* P. C. RAY, Calcuta, 1956.
THIBAUT, G.: *Astronomie, Astrologie und Mathematik*, Estrasburgo, 1899.

1. INTRODUCCIÓN

ALSDORF, L.: *Vorderindien*, Braunschweig, 1955.
DAVIES, C. C.: *An Historical Atlas of the Indian Peninsula*, 3.ª edición, Londres, Madrás, 1954 (1.ª ed. 1949).
HUNTER, W. W. (ed.): *The Imperial Gazetteer of India*, 26 vols., Oxford, 1907-09.
PHILIPS, C. H. (ed.): *Historians of India, Pakistan and Ceylon*, Londres, 1961.
SHAFER, R.: *Ethnography of Ancient India*, Wiesbaden, 1954.
SPATE, O. H. K.: *India and Pakistan*, 3.ª ed., Londres, 1967 (1.ª edición 1954).
WILHELM, F.: «Die Entdeckung der indischen Geschichte», en *Saeculum*, XV/1, Freiburg, 1964.
WILLIAMS, L. F. R. (ed.): *A Handbook for Travellers in India, Pakistan, Burma and Ceylon*, 20 ed., Londres, 1965 (= Murray's Handbook).

2. LAS CULTURAS DEL INDO

Annual Bibliography of Indian Archaeology, Leiden (el vol. XX fue publicado en 1967).
CAPPIERI, M.: *L'India preistorica*, Florencia, 1960.
MARSHALL SIR J., y otros: *Mohenjo Daro and the Indus Civilization*, 3 vols., Londres, 1931.
MODE, H.: *Das frühe Indien*, Stuttgart, 1959.
PIGGOTT, S.: *Prehistoric India to 1000 B. C.*, Harmondsworth, 1950 (tr. it.: *India preistorica*, Milán, 1964).
RAO, S. R.: «Excavation at Rangpur and other explorations in Gujarat», en *Ancient India*, Kanpur, 1963.

WALDSCHMIDT, E. (ed.): *Indologentagung 1959;* Göttingen, 1960.
WHEELER, M.: *Alt-Indien und Pakistan*, Colonia, s. a. (ed. ingl.: Londres, 1959).

3. LOS ARIOS VÉDICOS

GELDNER, K. F.: *Rig-veda*, Cambridge (Mass.), vols. I-III, 1951; volumen IV, 1957.
GOPAL, R.: *India of the Vedic Age*, Delhi, 1959.
KAMMENHUBER, A.: *Die Arier im Vorderen Orient*, Heidelberg, en prensa.
LÜDERS, H.: *Varuna*, 2 vols., Göttingen, 1951 y 1959.
MAYRHOFER, M.: *Die Indo-Arier im Alten Vorderasien*, Wiesbaden, 1966.
SCHLERATH, B.: *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*, Wiesbaden, 1960.
SINGH, S. D.: *Ancient Indian Warfare with special reference to the Vedic Period*, Leiden, 1965.
THIEME, P.: *Mitra and Aryaman*, New Haven (Conn.), 1957.
DE LA VALLÉE POUSSIN, L.: *Indo-Européens et Indo-Iraniens, l'Inde jusque vers 300 av. J.-C.*, 2.ª ed., París, 1936.
ZIMMER, H.: *Altindisches Leben*, Berlín, 1879.

4. EL PERÍODO VÉDICO TARDÍO

KEITH, A. B.: *Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, 1925.
OLDENBERG, H.: *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 2.ª ed., Göttingen, 1923.
RAU, W.: *Staat und Gesellschaft im alten Indien. Nach den Brāhmana-Texten dargestellt*, Wiesbaden, 1959.

5. LOS ORÍGENES DEL BUDISMO Y DEL JAINISMO

CONZE, E.: *Buddhism, its Essence and Development*, 2.ª ed., Oxford, 1953.
FICK, R.: *Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit*, Kiel, 1897 (ed. ingl.: Calcuta, 1920).
FOUCHER, A.: *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, París, 1949.
GLASENAPP, H. v.: *Der Buddhismus — eine atheistische Religion*, Munich, 1966.
LAMOTTE, E.: *Histoire du Bouddhisme Indien. Des origines à l'Ere Saka*, Lovanio, 1960.
MISHRA, Y.: *An Early History of Vaiśālī*, Delhi, 1962.
OLDENBERG, H.: *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlín, 1881.
SCHLINGLOFF, D.: *Die Religion des Buddhismus*, 2 vols., Berlín, 1962-1963.
SCHUBRING, W.: *Die Lehre der Jainas*, Berlín, 1935 (ed. ingl.: Delhi, 1962).

6. La India en los siglos v y iv hasta la dinastía Nanda

Altheim, F.: *Alexander und Asien*, Tübingen, 1953.
McCrindle, W.: *The Invasion of India by Alexander the Great*, 2.ª ed., Westminster, 1896.
Tarn, W. W.: *Alexander the Great*, 2 vols., Cambridge, 1948.

7. Chandragupta Maurya. Megástenes y el estado ideal de Kautalya

Breloer, B.: *Kauṭalya-Studien*, vols. I y II, Bonn, 1927-28; vol. III, Leipzig, 1934.
Kangle, R. P.: *The Kauṭilīya Arthaśāstra*, 3 vols., Bombay, 1960-65.
Majumdar, R. C.: *Classical Accounts of India*, Calcuta, 1960.
Meyer, J. J.: *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben*, Leipzig, 1926.
Nilakantha Sastri, K. A.: *The Age of the Nandas and Mauryas*, Benares, 1952.
Stein, O.: *Megasthenes und Kauṭīlya*, Viena, 1921.
De la Vallée Poussin, L.: *L'Inde aux temps des Mauryas et des Barbares*, París, 1930.
Wilhelm, F.: *Politische Polemiken in Staatslehrbuch des Kauṭalya*, Wiesbaden, 1960.

8. Los sucesores de Chandragupta.
La monarquía absoluta y la ley moral

Eggermont, P. H. L.: *The Chronology of the Reign of Asoka Moriya*, Leiden, 1956.
Hultzsch, E.: *Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol. I: *Inscriptions of Asoka*, nueva ed., dirigida por E. Hultzsch, Oxford, 1925.
Kern, F.: *Asoka*, Berna, 1956.
Janert, K. L.: «Studien zu den Aśoka-Inschriften», partes I-II y II, en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1959, 4, y 1961, 1; parte IV en *Indo-Iranian Journal*, vol. VII, 2-3 (1964); parte V en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 115, 1 (1965).
Thapar, R.: *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, Londres, 1961 (recensión de F. Wilhelm, en *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Leiden, 1963 (con nueva bibliografía).

9. De la muerte de Asoka a los últimos reyes kushan

Göbl, R.: *Zwei neue Termini für ein zentrales Datum der Alten Geschichte Mittelasiens, das Jahr I des Kušānkönigs Kaniška*, «Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften», Viena, 1964.
— *Die drei- Versionen der Kaniška-Inschrift von Surkh Kotal*, Viena, 1965.
Henning, W. B.: «Surkh-Kotal und Kaniṣka», en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 115, fasc. 1, Wiesbaden, 1965.
Humbach, H.: *Baktrische Sprachdenkmäler*, parte I, Wiesbaden, 1966.
Narain, A. K.: *The Indo-Greeks*, Oxford, 1957.

TARN, W. W.: *The Greeks in Bactria and India*, 2.ª ed., Cambridge, 1951.
WALDSCHMIDT, E.: *Gandhara-Kutscha-Turfan*, Leipzig, 1925.

10. EL SENTIDO RELIGIOSO Y LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO

BHANDARKAR, R. G.: *Vaiṣnavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, Estrasburgo, 1913.
BHARATI, A.: *The Tantric Tradition*, Londres, 1965.
DAHLMANN, J.: *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch*, Berlín, 1895.
DOWSON, J.: *A Classical Dictionary of Hindu Mythology*, 9.ª ed., Londres, 1957.
ELIADE, M.: *Yoga*, Zurich, 1960.
HOPKINS, E. W.: *The Great Epic of India*, Nueva York, 1901.
JACOBI, H.: *Mahābhārata. Inhaltsangabe, Index und Konkordanz der Kalkuttaer und Bombayer Ausgaben*, Bonn, 1903.
— *Das Rāmāyana. Geschichte und Inhalt*, Bonn, 1893.
KIRFEL, W.: *Die Kosmographie der Inder*, Bonn, 1941.
STIETENCRON, H. v.: *Indische Sonnenpriester*, Wiesbaden, 1966.
ZIMMER, H.: *Maya. Der indische Mythos*, Stuttgart, 1936.

11. EL IMPERIO GUPTA

ALTEKAR, A. S.: *The Coinage of the Gupta Empire*, Benares, 1957.
BÜHLER, G.: *The Laws of Manu, The Sacred Books of the East*, vol. XXV, Oxford, 1886.
EDGERTON, F.: *The Panchatantra Reconstructed*, 2 vols., New Haven (Con.), 1924.
FLEET, J. F.: *Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol. III, *Inscriptions of the Early Gupta Kings and Their Successors*, Calcuta, 1888.
GILES, H. A.: *The Travels of Fo-hsien*, 2.ª ed., Londres, 1956 (1.ª ed. 1923).
GÖBL, R.: *Dokumente zur Geschichte der iranischen Hunnen in Baktrien und Indien*, 4 vols., Wiesbaden, 1967.
HERTEL, J.: *Das Pañcatantra*, Leipzig, 1914.
MAJUMDAR, R. C., y ALTEKAR, A. S. (eds.): *The Vākāṭaka-Gupta Age*, Benares, 1946, reed. 1954.
SCHMIDT, R.: *Beiträge zur indischen Erotik*, 3.ª ed., Berlín, 1922.
DE LA VALLÉE POUSSIN, L.: *Dynasties et Histoire de l'Inde depuis Kanishka jusq'aux invasions musulmans*, París, 1935

12. LA INDIA SEPTENTRIONAL HASTA LA INVASIÓN ISLÁMICA

BAMZAI, P. N. K.: *A History of Kashmir*, Delhi, 1962.
BEAL, S.: *Si Yu Ki. Buddhist Records of the Western World*, 2 vols., Londres, 1883.
— *Life of Hiuen-Tsiang by the Shamans Hwui Li and Yen Tsung*, 2.ª ed., Londres, 1911.
MOOKERJI, R. K., *Harsha*, Oxford-Londres, 1926.
STEIN, M. A.: *Kalhana's Rājataranginī*, 2 vols., Westminster, 1900.
WATTERS, T.: *On Yuan Chwang's Travels in India*, 2 vols., Londres, 1904-1905.

India meridional

Elliot, W.: *Coins of Southern India*, Estrasburgo, 1897.
Gopalachari, K.: *Early History of the Andhra Country*, Madrás, 1941.
Gopalan, R.: *The Pallavas of Kanchi*, Madrás, 1928.
Iyengar, P. T. S.: *History of the Tamils to 600 A.D.*, Madrás, 1929.
Jouveau-Dubreuil, G.: *Ancient History of the Deccan*, Pondicherry, 1920.
Mahalingam, T. V.: *South Indian Polity*, Madrás, 1955.
Minakshi, C.: *Administration and Social Life under the Pallavas*, Madrás, 1931.
Nilakantha Sastri, K. A.: *A History of South India*, 2.ª ed., Londres, 1958.
— *The Pandyan Kingdom*, Londres, 1929.
— *Foreign Notices of Southern India from Megasthenes to Ma-Huan*, Madrás, 1939.
Sewell, R.: *The Historical Inscriptions of Southern India*, Madrás, 1922.
Sircar, D. C.: *Successors of the Sātavāhanas*, Calcuta, 1939.
Warmington, E. K.: *The Commerce between the Roman Empire and India*, Cambridge, 1928.
Wheeler, R. E. M.: *Rome beyond the Imperial Frontiers*, Londres, 1954.
Yazdani, G. (dirigida por): *The Early History of the Deccan*, 2 vols., Londres, 1960.

Ceilán

Bechert, H.: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*, vol. I, *Grundlagen. Ceylon*, Francfort del Meno-Berlín, 1966.
Codrington, H. W.: *A Short History of Ceylon*, 2.ª ed., Londres, 1947 (1.ª ed., 1926).
Geiger, W.: *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, dirigida por H. Bechert, Wiesbaden, 1960.
Mendis, G. C.: *The Early History of Ceylon*, 2.ª ed., Calcuta, 1935.
Perera, S. G.: *A History of Ceylon*, vol. I, *The Portuguese and Dutch Periods 1505-1796;* vol. II, *The British Period 1796-1948*, Colombo, 1951-55.
de Queyroz, F.: *The Temporal and Spiritual Conquest of Ceylon*, Colombo, 1930.
Ray, H. C. (ed.): *History of Ceylon*, Colombo, 1959-60.
Sievers, A.: *Ceylon. Gesellschaft und Lebensraum in den orientalischen Tropen*, Wiesbaden, 1964.
de Silva, S. F.: *The New Geography of Ceylon*, 3.ª ed., Colombo, 1954.
Wijesekera, N. D.: *The People of Ceylon*, Colombo, 1950.

14. Las primeras invasiones islámicas

Barthold, V. V.: *Four Studies on the History of Central Asia*, tr. de V. y T. Minorsky, vol. I, Leiden, 1956.
Bosworth, C. E.: *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040*, Edimburgo, 1963.
Elliot, H. M., y Dowson, J. (eds.): *The History of India as Told by Its Own Historians*, 8 vols., Londres, 1867-77.
Gopal, L.: *The Economic Life of Northern India*, Varanasi, 1965.
Majumdar, R. C.: «The Arab Invasion of India», en *Journal of Indian History*, X (1931). Suplemento.
— (ed.): *The Age of Imperial Kanauj* y *The Struggle for Empire*, vols. IV y V de *History and Culture of the Indian People*, Bombay, 1954 y 1957.
Nazim, M.: *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, Cambridge, 1931.
Nilakantha Sastri, K. A.: *The Colas*, Madrás, 1935.
Niyogi, R.: *The History of the Gāhadavāla Dynasty*, Calcuta, 1959.
Roy, R. C.: *Dynastic History of Northern India*, 2 vols., Calcuta, 1931-1936.
Sharma, D.: *Early Chauhan Dynasties*, Delhi, 1959.

15. El sultanato de Delhi

Cambridge History of India, vol. III.
Day, U. N.: *Administrative System of the Delhi Sultanate, 1206-1413*, Allahabad, 1959.
Habibullah, A. B. M.: *The Foundation of Muslim Rule in India*, Allahabad, 1961.
Hamid ud-din: «Indian Culture in the Late Sultanate Period», en *East and West*, N.S., XII (1961), pp. 25-29.
Hardy, P.: *Historians of Medieval India*, Londres, 1960.
Husain, A. M.: *Tughluq Dynasty*, Calcuta, 1963.
Ikram, S. M.: *Muslim Civilization in India*, dirigido por Ainslie T. Embree, Nueva York, 1964.
Lal, K. S.: *History of the Khaljis*, Allahabad, 1950.
Lane-Poole, St.: *Medieval India under Muhammedan Rule*, 2 vols., Nueva York, 1903, y Calcuta, 1951.
Majumdar, R. C. (ed.): *The Delhi Sultanate*, vol. VI de *History and Culture of the Indian People*, Bombay, 1960.
Nizami, K. A.: *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century*, Bombay, 1961.
Pandey, A. B.: *The First Afghan Empire in India, 1451-1526*, Calcuta, 1956.
Qureshi, I. H.: *The Administration of the Sultanate of Delhi*, Lahore, 1944.
Spuler, B.: *The Muslim World: A Historical Survey: The Mongol Period*, Leiden, 1960.

16. Los reinos regionales

Aiyar, R. S.: *History of the Nayaks of Madura*, Madrás, 1924.
Appadorai, A.: *Economic Conditions in Southern India, 1000-1500 A.D.*, Madrás, 1936.

AZIZ AHMAD: *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964.
COMMISSARIAT, M. S.: *A History of Gujarat*, 2 vols., Bombay, 1938.
DANVERS, F. C.: *The Portuguese in India*, 2 vols., Londres, 1894 y 1965.
DERRETT, J. D. M.: *The Hoysalas*, Madrás, 1957.
HOLLISTER, J. N.: *The Shia of India*, Londres, 1953.
HUNTER, W. W.: *A History of British India*, 2 vols., Londres, 1899.
MAHALINGAM, T. V.: *Administration and Social Life under Vijayanagar*, Madrás, 1940.
NILAKANTHA SASTRI, K. A.: *A History of South India from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar*, Madrás, 1958.
SEWELL, R.: *A Forgotten Empire*, Londres, 1900; nueva ed., Nueva Delhi, 1962.
SHERWANI, H. K.: *The Bahmanis of the Deccan*, Haiderabad, 1953.
SINGH, K.: *A History of the Sikhs, 1469-1839*, vol. I, Princeton, 1963.
SUFI, G. M. D.: *Kashir: Being a History of Kashmir*, 2 vols., Lahore, 1948.
TARACHAND: *Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad, 1946.
WESTCOTT, G. H.: *Kabīr and the Kabīr Panth.*, Calcuta, 1953.

17. LA FUNDACIÓN DE UN NUEVO IMPERIO: LOS MOGOLES

ABUL FAZL: *Ain-i-akbāri*, tr. ingl. por H. BLOCHMANN y H. S. JARRETT, 3 vols., Calcuta, 1873-1948.
— *Akbārnāma*, tr. ingl. por H. BEVERIDGE, 4 vols., Calcuta, 1907-39.
BABUR: *Memoirs of Zehīr-ed-dīn Muhammed Bābur*, tr. por JOHN LEYDEN y WILLIAM ERSKINE, revisado por Sir Lucas King, 2 vols., Londres, 1921.
EDWARDES, S. M., y GARRETT, H. L. G.: *Mughal Rule in India*, Londres, 1930; nueva ed., Delhi, 1956.
ELLIOT y DOWSON: *History of India*, vols. V y VI.
FIRISHTA: *Tārīkh-i-Firishta*, tr. ingl. y ed. dirigidas por JOHN BRIGGS con el título *History of the Rise of the Mahomedan Power in India*, 4 vols., Londres, 1829, y Calcuta, 1908.
IBN HASAN: *The Central Structure of the Mughal Empire*, Londres, 1936.
IRVINE, W.: *The Army of the Mughals*, Londres, 1903; nueva ed., Nueva Delhi, 1962.
MORELAND, W. H.: *The Agrariam System in Muslim India*, Cambridge, 1929.
RIZVI, S. A. A.: *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Agra, 1965.
SARAN, P.: *The Provincial Government of the Mughals*, Allahabad, 1941.
SARKAR, J.: *Mughal Administration*, Calcuta, 1935.
SHARMA, S. R.: *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, Londres, 1940; nueva ed., Nueva York, 1962.
SMITH, V. A.: *Akbar the Great Mogul, 1542-1605*, Londres, 1917; nueva ed., Delhi, 1958.
TRIPATHI, R. P.: *Some Aspects of Muslim Administration*, Allahabad, 1956.

18. APOGEO Y DECLIVE DEL IMPERIO MOGOL

AKBAR, M.: *The Punjab under the Mughals*, Lahore, 1948.
ATHAR ALI, M.: *The Mughal Nobility under Aurangzeb*, Bombay, 1966.
BROWN, P.: *Indian Architecture: The Islamic Period*, Bombay (s. a.).
ELLIOT y DOWSON: *History of India*, vols. VI y VII.
HABIB, I.: *The Agrariam System of the Mughal Empire*, Bombay, 1963.
JAHANGIR: *Memoirs of Jahāngir*, tr. ingl. por H. BEVERIDGE, 2 vols., Londres, 1909.
MORELAND, W. H.: *From Akbar to Aurangzeb*, Londres, 1923.
— *India at the Death of Akbar: An Economic Study*, Londres, 1920.
PRASAD, B.: *History of Jahāngir*, Londres, 1922.
SAKSENA, B. P.: *History of Shahjahan of Dihli*, Allahabad, 1958.
SARDESAI, G. S.: *New History of the Marathas*, vol. I, Bombay, 1958.
SARKAR, J.: *House of Shivaji*, Calcuta, 1920.
— *History of Aurangzib*, 4 vols., Calcuta, 1912-52.
SHARMA, G. N.: *Mewar and the Mughal Emperors*, Agra, 1962.
WELCH, S. C.: *The Art of Mughal India*, Nueva York, 1963.

19. LA REESTRUCTURACIÓN D ELAS FUERZAS POLÍTICAS (1707-1735)

BHATTACHARYA, S.: *The East India Company and the Economy of Bengal*, Londres, 1954.
CHANDRA, S.: *Parties and Politics at the Mughal Court, 1707-1740*, Aligarh, 1959.
DATTA, K. K.: *Alivardi and His Times*, Calcuta, 1963.
DIMOCK, E., y PRATUL CHANDRA GUPTA (tr. y ed.): *The Mahārāshta Purāna*, Honolulú, 1965.
ELLIOT y DOWSON: *History of India*, vol. VIII.
GHULAM, H.: *Siyar-ul-Mutaakhkhirīn*, tr. ingl. con el título *Seir Mutaqherin* por M. RAYMOND, 4 vols., Calcuta, 1902.
HUSAIN, M. (ed.): *A History of the Freedom Movement*, vol. I, Karachi, 1957.
IRVINE, W.: *Lather Mughals*, ed. y continuado por JADUNATH SARKAR, 2 vols., Calcuta, 1922.
KHAN, Y. H.: *Nizam-ul-Mulk Asaf Jah I*, Mangalore, 1936.
LOCKHART, L.: *Nadir Shāh*, Londres, 1938.
RAO, H. C.: *History of Mysore*, 3 vols., Bangalore, 1943-46.
SARDESAI, G. S.: *New History of the Marathas*, vols. II y III.
SARKAR, J.: *Fall of the Mughal Empire*, 4 vols., Calcuta, 1949-1952.
SEN, S. N.: *Administrative System of the Marathas*, Calcuta, 1923.
SEN, S. P.: *The French in India: First Establishment and Struggle*, Calcuta, 1947.
SINGH, K.: *A History of the Sikhs*, vol. I.
SINH, R.: *Malwa in Transition*, Bombay, 1936.
SPEAR, P.: *Twilight of the Mughals*, Cambridge, 1951.
SRINIVASAN, C. K.: *Maratha Rule in the Carnatic*, Annamalainagar, Madrás, 1944.
SRIVASTAVA, A. L.: *The First Two Nawabs of Awadh*, Agra, 1954.

Bayley, T. G.: *A History of Urdu Literature*, Calcuta, 1932.

Chenchiah, P., y M. Bhujanga Rao: *A History of Telugu Literature*, Calcuta (s. a.).

Chokesey, R. D.: *A History of British Diplomacy at the Court of the Peshwas, 1786-1818*, Puna, 1951.

Datta, K. K.: *Studies in the History of the Bengal Subah, 1740-1770*, Calcuta, 1936.

Dodwell, H. H.: *Dupleix and Clive*, Londres, 1920.

Embree, A. T.: *Charles Grant and British Rule in India*, Nueva York, 1962.

Farquhar, J. N.: *Modern Religious Movements in India*, Nueva York, 1915.

Furber, H.: *John Company at Work*, Cambridge (Mass.), 1951.

Ghosh, J. C.: *Bengali Literature*, Londres, 1948.

Gupta, B.: *Sirajuddaulah and the East India Company, 1756-1757*, Leiden, 1962.

Hill, S. C.: *Bengal in 1756-1757*, 3 vols., Londres, 1905.

Jesudason, C.: *A History of Tamil Literature*, Calcuta, 1961.

Keay, F. E.: *A History of Hindi Literature*, Calcuta, 1920.

Nadkarni, M. K.: *A Short History of Marathi Literature*, Baroda, 1921.

Philips, C. H.: *The East India Company, 1784-1834*, Manchester, 1940.

Rice, E. P.: *A History of Kanarese Literature*, Calcuta, 1915.

Roberts, P. E.: *India under Wellesley*, Londres, 1929; nueva ed., Gorakpur (U. P.), 1961.

Sadiq, M.: *A History of Urdu Literature*, Londres, 1964.

Sen, D. C.: *History of Bengali Language and Literature*, Calcuta, 1954.

Sen, S. P.: *The French in India, 1763-1816*, Calcuta, 1958.

Sutherland, L. S.: *The East India Company in Eighteenth Century Politics*, Oxford, 1952.

Weitzmann, S.: *Warren Hastings and Philip Francis*, Manchester, 1929.

Indice de ilustraciones

Indice alfabético

COLABORADORES

Akamatsu, P., CNRS, París (Historia del Japón moderno)
Allman, M.-H., CNRS, París (Laboratorio de Genealogía del Cuaternario, Bellevue, París)
Ankel, C., Dr. phil., Universidad de Bonn (Prehistoria)
Arkell, A. J., D. Litt. (Prehistoria)
Aron, R., Profesor de Sociología, Sorbona

Balout, M. L., Profesor, Museo de Historia Natural e Instituto de Paleontología Humana, París (Prehistoria)
Bechert, H., Profesor de Indología, Universidad de Göttingen
Bengtson, H., Profesor de Historia antigua, Universidad de Munich
Benningsen, A. de, EPHE, París, Profesor de Historia y Sociología del Islam ruso
Berciu, D., Profesor de Arqueología, Universidad de Bucarest
Bergeron, L., CNRS, París (Historia contemporánea)
Berteaux, P., Profesor en la Sorbona (Historia de Africa)
Beyhaut, G., Profesor de Historia latinoamericana, Universidad de Montevideo, y EPHE, París
Bianco, L., EPHE y ENS, París (Historia contemporánea de China)
Bivar, A. D. H., Universidad de Londres (Historia de Asia central)
Bordes, F., Profesor de Prehistoria, Universidad de Burdeos
Bottéro, J., EPHE, París (Historia del Oriente antiguo)
Bresciani, E., Profesora de Egiptología, Universidad de Pisa
Buddruss, G., Profesor de Indología, Universidad de Maguncia

Cahen, Cl., Profesor de Historia islámica, Sorbona
Carrère d'Encausse, H., Fundación Nacional de Ciencias Políticas, París (Historia de Asia Central)
Caskel, W., Profesor de Estudios orientales, Universidad de Colonia
Cassin, E., CNRS, París (Asiriología)
Cerny, J., Profesor de Egiptología, Universidad de Oxford

De Meulenaere, H., Profesor de Egiptología, Museo Real de Arte e Historia, Bruselas
Derchain, Ph., Profesor de Egiptología, Universidad de Estrasburgo.
Dhondt, J., Profesor de Historia medieval, Universidad de Gante
Dupront, A., Profesor de Historia moderna, Sorbona

Edzard, D. O., Profesor de Asiriología, Universidad de Munich
Eissfeldt, O., Profesor de Estudios bíblicos, Universidad de Halle
Elisseeff, V., EPHE, París (Historia del arte y de la cultura del mundo chino-japonés)
Embree, A. T., Profesor de Indología, Universidad de Columbia

Falkenstein, A. †, Profesor de Estudios orientales, Universidad de Heidelberg
Ferembach, D., CNRS, París (Prehistoria)

ENS=École Normale Supérieure
EPHE=École pratique des Hautes Études
CNRS=Centre National de la Recherche Scientifique

Fieldhouse, **D. K.**, Universidad de Oxford (Historia de la Commonwealth)
Finley, **M. I.**, Jesus College, Cambridge (Historia económica y social de la Antigüedad)
Franke, **H.**, Profesor de Sinología, Universidad de Munich
Frye, **R. N.**, Profesor de Estudios iranios, Universidad de Harvard
Furet, **F.**, EPHE, París (Historia moderna y estadística económica)

Gimbutas, **M.**, Profesora de Antropología, Universidad de California, Los Angeles
Grimal, **P.**, Profesor de Filología clásica, Sorbona (Historia de Roma)
Grunebaum, **G. E. v.**, Profesor de Historia del Próximo Oriente y Director del Near Eastern Center, Universidad de California, Los Angeles

Hajianpur, **M.**, Universidad de Cambridge (Historia de Asia Centran)
Hall, **J. W.**, Profesor de Historia del Japón, Universidad de Yale
Hambly, **G.**, **British Council**, Nueva Delhi (Historia de Asia Central)
Halt, **J.-J.**, Profesor de Prehistoria, Universidad de Estrasburgo
Houwink Ten Cate, **Ph. H. J.**, Profesor de Historia del Oriente antiguo, Universidad de Amsterdam

Jeannin, **P.**, EPHE, París (Historia moderna y estadística económica)
Jettmar, **K.**, Profesor de Prehistoria, Universidad de Heidelberg

Karageorghis, **V.**, Dr. phil., Departamento de antigüedades, Nicosia (Prehistoria)
Klenitz, **F. K.**, Dr. phil. (Egipto)
Kirkbride, **D.**, Copenhague (Prehistoria)
Koenigswald, **G. H. R. v.**, Profesor de Prehistoria, Universidad de Utrecht
Konetzke, **R.**, Profesor de Historia ibérica y latinoamericana, Universidad de Colonia
Koselleck R., Profesor de Historia moderna, Universidad de Bochum
Kossack, **G.**, Profesor de Prehistoria e Historia antigua, Universidad de Kiel

Labat, **R.**, Profesor en el Collège de France (Historia del Oriente antiguo)
Lamb, **A.**, Universidad australiana de Camberra (Historia de Asia Central)
Laming-Emperaire, **A.**, Sorbona (Prehistoria)
Leakey, **L. S. B.**, Museo Coryndon, Nairobi (Prehistoria)
Le Goff, **J.**, EPHE, París (Historia y Sociología de la Edad Media)
Lemercier-Quelquejay, **Ch.**, EPHE, París (Historia de Asia Central)
Lê Thàn Khôi, Profesor del Instituto de Estudios del Desarrollo Económico y Social, París (Historia del sudeste asiático)

EPHE = École Pratique des Hautes Études

Maier, F. G., Profesor de Historia antigua, Universidad de Constanza
Malamat, A., Profesor en la Universidad hebrea de Jerusalén (Historia del Oriente antiguo)
Mauny, R., Profesor en la Sorbona (Historia y etnología de Africa)
Meuleau, M., CNRS, París (Culturas del Oriente antiguo)
Millar, F. G. B., Queen's College, Oxford (Historia de Roma)
Mommsen, W. J., Dr. phil., Profesor de Historia moderna, Universidad de Colonia

Otten, H., Profesor de orientalismo, Universidad de Marburgo

Palmade, G., ENS, París (Historia económica y social)
Parker, R. A. C., Queen's College, Oxford (Historia moderna)
Pierce, R. A., Profesor, Universidad de Ontario (Historia de Asia Central)
Postan, M. M., Profesor de Historia económica, Universidad de Cambridge

Robert, J., Profesor de Ciencias políticas, co-director de la Casa franco-japonesa, Tokio
Romano, R., Profesor de Historia económica, EPHE, París

Sauter, M. R., Profesor de Prehistoria, Universidad de Ginebra
Saveth, E. N., Profesor de Historia social, New School for Social Research, Nueva York
Séjourné, L., México (Historia y cultura de la América precolombina)
Sevcenko, I., Profesor de estudios bizantinos, Universidad de Harvard
Smith, M., Profesor de Historia judía, Universidad de Columbia, Nueva York
Steve, M.-J., CNRS, París/Niza (Arqueología)

Talbot Rice, T., Edimburgo (Historia de los escitas)
Tenenti, A., EPHE, París (Historia del humanismo)
Trauzettel, R., Dr. phil., Universidad de Munich (Sinología)

Vercoutter, J., Profesor de Egiptología, Universidad de Lille
Vierhaus, R., Profesor de Historia moderna, Universidad de Bochum
Villiers, J., Dr. phil., British Council en Atenas (Historia del sudeste asiático)

Wilhelm, F., Dr. phil., Profesor de Indología y Tibetología, Universidad de Munich.
Willey, G. R., Profesor de Prehistoria, Universidad de Harvard

Yoyotte, J., Profesor de Egiptología, EPHE, París

ENS=**École Normale Supérieure**
EPHE=**École Pratique des Hautes Études**
CNRS=**Centre National de la Recherche Scientifique**



impreso en editorial romont, s.a.
presidentes 142/colonia portales
del. benito juárez/03300 méxico, d.f.
dos mil ejemplares y sobrantes
24 de abril de 1984

HISTORIA DE EUROPA SIGLO XXI

La **HISTORIA DE EUROPA SIGLO XXI** ofrece una interpretación de los acontecimientos vividos en el Continente a partir de la Alta Edad Media y hasta la Segunda Guerra Mundial, sin soslayar los aspectos sociales, económicos y culturales de cada momento histórico.

Los autores, especialistas en el tema que abordan, han tenido en cuenta las últimas aportaciones de la investigación, pero han escrito su obra —que si bien está integrada en una colección tiene unidad propia— con una prosa adecuada, de modo que los datos de la erudición resulten asequibles a un amplio núcleo de lectores.

Primeros volúmenes:

Hale, J. R.: La Europa del Renacimiento (1480-1520).

Elton, G. R.: La Europa de la Reforma (1517-1559).

Elliot, J. H.: Europa dividida (1559-1598).

Ogg, D.: La Europa del Antiguo Régimen (1715-1783).

Stoye, J.: El despliegue de Europa (1648-1688).

Rudé, G.: La Europa revolucionaria (1783-1815).

Droz, J.: De la Restauración a la Revolución. Europa 1815-1848.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA SIGLO XXI

1. **El pensamiento prefilosófico y oriental. 400 páginas (3.ª ed.).**

   J. Yoyotte, P. Garelli, A. Neher, M. Biardeau, N. Vandier-Nicolas (bajo la dirección de B. Parain).

2. **La filosofía griega. 360 págs. (3.ª ed.).**

   C. Ramnoux, Y. Belaval, J. Wahl, J. Brun, P. Aubenque, J. P. Dumont, V. Goldschmidt, G. Arrighetti (bajo la dirección de B. Parain).

3. **Del mundo romano al Islam medieval. 406 págs.**

   A. Michel, J. Trouillard, B. Tatakis, A. Neher, H. Corbin, O. Yahia, S. H. Nasr (bajo la dirección de B. Parain).

En preparación:

4. **La filosofía medieval en Occidente.**

   Jean Jolivet (bajo la dirección de B. Parain).

5. **La filosofía en el Renacimiento.**

   M. de Gandillac (bajo la dirección de Yvon Belaval).

HISTORIA UNIVERSAL SIGLO XXI

Edicion de bolsillo en 34 volúmenes

1. **Prehistoria**
2. **Los imperios del Antiguo Oriente**
   I. Del Paleolítico a la mitad del segundo milenio
3. **Los imperios del Antiguo Oriente**
   II. El fin del segundo milenio
4. **Los imperios del Antiguo Oriente**
   III. La primera mitad del primer milenio
5. **Griegos y persas**
   El mundo mediterráneo en la Edad Antigua, I
6. **El helenismo y el auge de Roma**
   El mundo mediterráneo en la Edad Antigua, II
7. **La formación del Imperio romano**
   El mundo mediterráneo en la Edad Antigua, III
8. **El Imperio romano y sus pueblos limítrofes**
   El mundo mediterráneo en la Edad Antigua, IV
9. **Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII**
10. **La Alta Edad Media**
11. **La Baja Edad Media**
12. **Los fundamentos del mundo moderno**
    Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma
13. **Bizancio**
14. **El Islam**
    I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano
15. **El Islam**
    II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días
16. **Asia Central**
17. **India**
    Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés
18. **Asia Sudoriental**
    Antes de la época colonial
19. **El Imperio chino**
20. **El Imperio japonés**
21. **América Latina**
    I. Antiguas culturas precolombinas
22. **América Latina**
    II. La época colonial
23. **América Latina**
    III. De la independencia a la crisis del presente
24. **El período de las guerras de religión, 1550-1648**
25. **La época de la Ilustración y el Absolutismo, 1648-1770**
26. **La época de las revoluciones europeas, 1780-1848**
27. **La época de la burguesía**
28. **La época del imperialismo**
    Europa 1885-1918
29. **Los imperios coloniales desde el siglo XVIII**
30. **Los Estados Unidos de América**
31. **Rusia**
32. **Africa**
    Desde la prehistoria hasta los Estados actuales
33. **Asia contemporánea**
34. **El siglo veinte, I. 1918-1945**

Esta HISTORIA UNIVERSAL SIGLO XXI, preparada y editada inicialmente por Fischer Verlag (Alemania), la publican simultáneamente Weidenfeld and Nicolson (Gran Bretaña), Feltrinelli (Italia), Bordas Éditeur (Francia), Dell Publishing Co. (EE. UU.). Sigue un nuevo concepto: exponer la totalidad de los acontecimientos del mundo, dar todo su valor a la historia de los países y pueblos de Asia, Africa y América.

Resalta la cultura y la economía como fuerzas que condicionan la historia.

Saca a la luz el despertar de la humanidad a su propia conciencia.

En la HISTORIA UNIVERSAL SIGLO XXI han contribuido ochenta destacados especialistas de todo el mundo. Consta de 34 volúmenes, cada uno de ellos independiente, y abarca desde la prehistoria hasta la actualidad.

